89.0.09.
E48B

ILIE BĂDESCU

SOCIOLOGIA EMINESCIANĂ

EDITURA
PORTO-FRANCO

Scanned with OKEN Scanner

Sociologia eminesciană

Scanned with OKEN Scanner

INTRODUCERE

TRIUMFUL REALISMULUI ORIENTAL

Ontologia tradiţională, care căuta de-a dreptul „fiinţa sublimă", „o existenţă incoruptibilă pentru o fiinţă incoruptibilă", nu era compatibilă cu afirmarea sociologiei realiste. Putea admite cel mult o psihologie a cazurilor exemplare (deci nu una realistă), ceea ce explică de ce nu s-a putut naşte nici o psihologie şi nici o sociologie în epocile de mare înflorire a ontologiilor tradiţionale. După ce secolul al XVIII-lea a separat ştiinţele naturii de filosofie, creând un precedent, secolul al XIX-lea a separat ştiinţele sociale de filosofie, astfel că a fost posibilă afirmarea sociologiei, psihologiei, antropologiei etc. într-o înaintare accelerată, încât perioada de la 1830 la 1920 poate fi socotită, cu adevărat, epoca marilor „clasici" ai sociologiei universale. Lipsită de o filosofie a realului, sociologia a lunecat uşor spre ideologie, astfel încât mijlocul secolului ne oferă primul tablou de criză al sociologiei provocat de explozia insurecţională a ideologiilor în câmpul sociologiilor. Pe acest fond a răbufnit necesitatea unei filosofii a realului. Cum vechea ontologie nu putea fi cu nici un chip invocată, singura direcţie admisă a fost una de tipar kantian : o teorie critică a cunoştinţei. Astfel s-a produs insurecţia epistemologiei. Aceasta însă este mai curând expresia prelungită a crizei. Necesitatea unei noi ontologii a izbucnit încă mai viguros. Sociologia americană a căutat răspunsul în fenomenologie şi astfel se petrece curentul de revigorare a sociologiei în America pe fondul crizei neistovite a sociologiei europene. Renovată pe temelii fenomenologice (sau psihanalitice) sociologia americană (când n-a lunecat spre antropologie socială) a preluat o parte din slăbiciunile psihologismului slujind astfel procesului de afirmare neaşteptată a unui realism psihologic. Filosofia eminesciană asupra unui real care-şi pierde „devenirea abia obţinută", ori filosofia noichiană

Scanned with OKEN Scanner

a realului precar, furnizează deodată o şansă neaşteptată sociologiei româneşti, antropologiei şi chiar psihologiei. Şansa aceasta a rămas, peste câteva excepţii o virtualitate din mai multe motive pe care nu le vom extrage aici. Ontologia tradiţională, derivând funcţia ontologică din noţiunea „fiinţei perfecte" , trata cu dispreţ realul precar şi astfel sacrifica şansa afirmării unei sociologii (al cărei obiect este tocmai realul precar). Limita ontologiilor tradiţionale consta în aceea că fixându-şi obiectul în „fiinţa incoruptibilă" (perfectă) nu puteau sesiza persistenţa ei, ca funcţie ontologică (predispoziţie spre fiinţă), în realul coruptibil, supus degradărilor.* Des-fiinţările nu sunt tot una cu ne-fiinţa. Fiinţa este prezentă, în procesele desfiinţărilor, ca pură funcţionalitate, prin ceea ce forţează realul dacă nu să-şi restabilească axul cel puţin să-şi deconspire adevărata „direcţie" („scăzământul" sau „retragerea" ontologică) şi sarcina (care este, în acest caz, una negativă).

În sensul acesta, orice real (inclusiv realul negativ) stă sub fatalitatea prezervării funcţiei ontologice ; „nimicul" chiar, ca „nimicul a ceva anume", conservă în pura lui virtualitate, o funcţie ontologică şi deci o urmă de fiinţă. Ne dăm seama, iată, că metafizica europeană este radical diferită de cea indiană, de pildă, şi tot astfel, „fiinţa" şi „neantul" au înţelesuri absolut diferite în cele două filosofii). Descoperirea sensului funcţional pentru ideea de fiinţă este meritul fenomenologiei. Noica utilizează această idee în reconstrucţia ontologiei realului. Anticipând oarecum problematica fenomenologiei, Eminescu lucrase şi el cu aceeaşi idee, cu deznodământul tragic de a fi lăsat totul în manuscrise, lipsind astfel cultura română, vreme de 100 de ani, de una dintre viziunile filosofice înnoitoare (la scară europeană) asupra realului.

Nu ne miră că Noica n-a sesizat adevărata implicaţie a ontologiei sale, arătând un dispreţ care era al vechii ontologii pentru ştiinţele umanului. Este un caz interesant de contradicţie între orizontul creaţiei şi orizontul ideologiei unui creator. L. Blaga îl prezintă pe Hölderlin ca un caz reprezentativ pentru un asemenea conflict. În orizontul operei sale, el îşi crease propriul său câmp estetic (valorile stilistice hölderliniene), dar, în judecăţile sale, adera integral la valorile esteticii schiller-iene. Cazul Noica este asemănător. În filosofia

* Descoperirea sensului funcţional pentru fiinţă este meritul fenomenologiei. Utilizarea acestei idei în reconstrucţia ontologiei realului o regăsim în filosofia lui Noica, şi înaintea sa, în manuscrisele lui M. Eminescu, de care ne vom ocupa în secţiunea a II-a a acestei lucrări.

sa a creat o nouă deschidere pentru Ştiinţele umanului. În judecăţile lui „comune" se situa totuşi pe poziţiile dispreţuitoare proprii ontologiilor tradiţionale faţă de tot ceea ce arată interes pentru „realul precar" (fără statutul fiinţei), adică pentru existenţa coruptibilă, deci inclusiv faţă de ştiinţele realului precar. Aşa s-a creat reprezentarea falsă a unui filosof care n-ar arăta încredere decât disciplinelor ontologiei tradiţionale — filosofia, etica şi estetica — arătându-se total insensibil faţă de sociologie, psihologie şi istorie. Judecăţile acestea transpar în prima parte a „Devenirii întru fiinţă", unde se ocupă de ontologia tradiţională („Încercare asupra ontologiei tradiţionale"), pentru a se stinge cu totul în „Tratatul de ontologie" sau în „Şase maladii ale spiritului contemporan". Implicaţiile noii ontologii a „realului precar" sunt atât de mari şi neaşteptate, încât vor revoluţiona ştiinţele umane. Viziunea lui Eminescu a cuprins desfăşurări de aceeaşi grandoare, care din nefericire au rămas sub peceţile manuscriselor. Din perspectiva noii filosofii a realului vor trebui regândite raporturile tradiţionale dintre actual şi posibil, dintre devenire şi desfiinţare, dintre catastrofic şi creaţie etc. etc. Abia acum este posibilă o sociologie a catastroficului în istorie (nu în natură), a proceselor de des-fiinţare pe care sociologia şi atropologia tradiţională nici nu le-au luat în considerare măcar, asimilând tot ceea ce se petrece în real unui înţeles ontologic „pozitiv", ca şi cum, de pildă, dispariţia vikingilor din istorie ar fi fost un fapt necesar (şi deci indiferent din punct de vedere ontologic), de vreme ce s-a petrecut. („Tot ce este real e raţional" şi deci „necesar", zice Hegel de pe o asemenea poziţie proprie ontologiilor tradiţionale). Eminescu este una dintre excepţiile majore în chestiune. Sociologia lui, cum o să arătăm în această lucrare, a valorificat din plin noua perspectivă asupra realului (pe care, de altminteri, a şi schiţat-o în mare măsură). În această lucrare-eseu noi am încercat doar să provocăm o sensibilizare a tinerilor la problematica noii filosofii a realului, inaugurată chiar de Eminescu, în speranţa că ei vor fi aceia care vor lua pe umeri sarcina reconstrucţiei ştiinţelor umanului, dăruind culturii europene ceva din prinosul culturii româneşti. Pe de altă parte, am năzuit, atât cât m-au ajutat puterile, să atrag o sfioasă atenţie asupra rodniciei culturii române la finele secolului al XIX-lea şi în secolul XX. În cuprinsul ei s-a scris un capitol însemnat al culturii europene şi cine nu voieşte să-l vadă are doar paguba trufiei. Noi suntem încredinţaţi că prezenţa românilor în cultura lumii

a atins culminații imprevizibile pentru cel neîncrezător în destinul acestei culturi, grație acestui mare interval creator, în care densitatea culturii române este greu comparabilă pe durata aceleiași perioade. Din nefericire, tânăra generație riscă să se afirme într-un mediu de totală necunoaștere a culturii române și de stranie neîncredere într-una dintre cele mai mari epoci de afirmare creatoare a românilor, secolul XX (de fapt, intervalul care începe de pe la 1860 înainte). Desigur, secolul nu este „omogen", dar ultima jumătate este cu atât mai spectaculoasă cu cât acum românii au creat sub cea mai inumană, mai barbară dintre opresiunile exercitate de vreo ocupație asupra unui neam, vreodată în istoria Europei (și poate a lumii).

Cu marile cuceriri ale spiritului românesc de la 1860 la 1970/1980, cultura română devine una dintre culturile-etalon ale Europei. Indiferent de câte premii Nobel i-au fost acordate. Când blândul Edgar Papu își publica teoria despre protocronismului românesc, o armada bine echipată s-a năpustit asupra lui. De ce? Fiindcă lista de mari creatori români atinge proporții scandaloase. Examinați lista celor 8 000 de creatori români interziși de ocupanții internaționalei comuniste (mulți dintre ei aflându-se în frontul celor ce luptau contra lui E. Papu în 1967) și veți vedea cât de monstruoasă și agresivă este ignorarea Europei și a „paznicilor de poartă" ai Premiilor Nobel. Cum să reacționezi în fața unui asemenea regim al inculturii? Într-un singur mod. Prin re-descoperirea propriei culturi și a valorilor pe care lista barbariei (caz unic în Europa) a voit să le șteargă din memoria neamului nostru.

În rest, tăcere și virtute. Nici măcar dispreț, ci o totală ignorare. Viața dăruită insului pe întinderea existenței poporului din care face parte este un dar de preț și o clipă miraculoasă. Faceți astfel încât „Să nu se lepede / clipa cea repede / ce vi s-a dat".

„Nu vă pierdeți vremea cu lucruri neroditoare". Iar cei ce ne disprețuiesc, ne des-ființează, ne risipesc, ne anihilează, când nu ne ignoră, speră să răspundem cu aceeași sterilă și risipitoare măsură. Generațiile spirituale ale acestui popor nu s-au lăsat niciodată prinse într-o asemenea capcană. În fond, cea mai puternică reacție la orice nenorocire este creația și forța iubirii. Restul este iluzie și risipire.

Scanned with OKEN Scanner

Cartea I

MARGINALII LA GÂNDIREA FILOSOFICĂ EMINESCIANĂ

Scanned with OKEN Scanner

PARTEA I

OPERA ȘI TIMPUL

FUNCȚIA ONTOLOGICĂ A EMINESCIANISMULUI

CAPITOLUL I

EMINESCU ȘI ROMÂNIA ETERNĂ

1. Geografia neliniștii noastre

Studiile consacrate operei eminesciene alcătuiesc deja un corpus aparte al culturii. Se vorbește despre o știință specială — eminescologia —, despre instituții speciale, ba chiar despre o stare sau o dimensiune a spiritului, denumite printr-un termen consacrat în acest sens : eminescianism. În cadrul eminescologiei s-au impus mai multe „modele" sau paradigme de abordare, legate de numele unor mari eminescologi, precum G. Călinescu, N. Iorga, M. Eliade, C. Noica, etc. Nu lipsiți de interes pentru studiul eminescianismului sunt detractorii lui Eminescu, căci și aceștia fac parte din fenomen, ca față a negării acestuia. O categorie aparte este aceea a consilierilor — comisari ai eminescologiei, a celor care și-au făcut o meserie din a pune etichete, a doza accesul public la marea operă, a fractura întregul și a-l clasifica după criterii ideologice dintre cele mai alienante, făcând aprecieri asupra a ceea ce e „valabil" și ce nu din operă, sfătuind cititorii să respingă publicistica în favoarea operei poetice, într-un cuvânt o negustorie ideologică barbară. Se pune desigur problema cadrului adecvat în care ar trebui plasată analiza operei, a instituției și a „ideii Eminescu".

Problema „scării" la care privim fenomenul este esențială. Nu putem „privi", cum arată Poincaré, un elefant la microscop. Oricât de puternic ar fi instrumentul nostru în raport

cu realul microfizic, cel macroscopic ar continua să rămână ascuns vederii noastre adâncită în miraculosul microscopic şi furată, cum ar fi, de infinitul universului „mic". Pe de altă parte, atingerea unei scări de mărime adecvate nu este un lucru la îndemână. O asemenea scară este rezultatul unor încercări repetate, a unor ajustări şi reajustări de distanţe şi unghiuri, de privire, de poziţie etc., în urma cărora abia de prinde fiinţă năzuinţa care te-a ţinut atâta vreme într-o insuportabilă încordare. După aceea, totul pare uşor, vederea se dezleagă şi lucrurile se limpezesc. Ai reuşit să proiectezi mănunchiul unor fenomene atât de diverse în oglinda categorială, luminătoare şi calmă a realului.

Căutând această *scară* (proces în mare măsură dirijat de „factori" care se pierd în zarea inconştientului) vei descoperi, mai întâi, o mare *neliniştе* în faţa realului, prezentă mai pretutindeni în cadrul culturilor europene. Aceasta are valoarea unui factor activ al manifestărilor creatoare. Coborând în timpul Europei se atinge punctul de insuportabilă intensitate al acestei nelinişti şi aceasta corespunde momentului pascalian. Cu Pascal poate începe, aşadar, cercetarea noastră consacrată lui Eminescu. Prin el putem coborî până la Dante şi Shakespeare, şi tot prin el putem urca până la Eminescu. Neliniştea pascaliană are o semnificaţie care depăşeşte anticipările unei cercetări tradiţionale. Ea se lămureşte abia într-un demers de sociologie şi antropologie a profunzimilor. Această neliniştе face parte dintr-o „serie istorică". Cu studiul ei poate debuta o încercare fenomenologică asupra spiritului european.

Ar trebui început, aşadar, prin examinarea acestui tip special de neliniştе, care se comunică sub forme variate, mărturisind despre expresiile pe care le poate căpăta, la diferite niveluri, în arii şi epoci diferite, aceeaşi angoasă de mari proporţii în faţa realului. Aceeaşi la Pascal şi la Eminescu. Şi totuşi răspunsul operei este diferit la cei doi. Cercetarea neliniştii pascaliene ne-ar destăinui lucruri esenţiale despre condiţia ontologică a realului în cercul culturii europene. In cercul culturii europene ? Cât de larg e acesta şi cât de constant peste vreme ? Iată întrebări încurcate.

Culturile au o realitate de profunzime nu doar una de suprafaţă. O asemenea realitate poate fi cercetată graţie noilor metodologii ivite în cadrul antropologiei şi a sociologiei profunzimilor, după expresia lui Gilbert Durand : „Mai modest, graţie lui Jung şi încă mai adecvat graţie lui Eliade, este po-

sibilă o sociologie nouă pentru cei care, ca mine, au un câmp de aplicație mai mult de sociologie. Și în acest articol scurt aș vrea să spun numai cât de recunoscătoare trebuie să fie o «sociologie a adâncurilor», romancierului, poetului și antropologului român care i-a deschis căile printr-o muncă ce a reunit inspirația și erudiția". *(Cahier de L'Uerne, Mircea Eliade,* Editions de l'Herne, 1978 — număr condus de Constantin Tacou, p. 41). Departe de a nutri speranțe exclusiviste în raport cu noua direcție, ferindu-ne de teza unui René Guénon, care-și așează lucrările într-o atitudine de respingere a culturii occidentale moderne, nu putem totuși să nu sesizăm două fapte și anume :

a) cercul din care a ieșit cultura europeană este mult mai larg decât aria nord-vestică a continentului și b) în cuprinsul acestui cerc de civilizație se poate decupa o axă extrem de importantă, orientată pe direcția nord-vest/sud-est, pe al cărei continuum se distribuie experiențe de profunzime, relativ discontinue, care au contribuit la nașterea și expansiunea modelului european. Ipoteza noastră respinge orice diviziune maniheică de tipul Occident/Orient, arhaic-modern, mit-rațiune etc., arătându-se relativ indiferentă la tezele difuzioniste în interpretarea sincronismului european. Acesta este un fapt cultural de suprafață, pe care nu-l negăm, dar nici nu-i atribuim rolul de *factor motor* al „culturii europene". Examinarea structurilor de profunzime ale *ariei* din care a ieșit cultura europeană ne îngăduie să derivăm acele *structuri* adânci (între care trebuie menționată viziunea asupra realului) care au avut toate un rol decisiv în geneza și expansiunea noii culturi. Eminescu este, la noi, cel ce-a dat expresie unei asemenea viziuni în manuscrisele sale. În viziunea cercetărilor de acest tip pot fi corelate fenomenele aporturilor arab, bizantin, indian etc., adică influențele externe. Dintre forțele externe care-și exercită presiunea cu rândul ori prin acțiune cointensivă de o mie de ani încoace asupra culturii române, de pildă, unele par a avea efecte „trezitoare", altele, dimpotrivă, par a învălui ființa culturii într-o somnolență sui-generis. În teoria lui E. Lovinescu, forțele nord-vestice ar avea consecințe „trezitoare", înscriind soarta noastră sub o stea norocoasă, pe câtă vreme forțele sud-estice (orientale) ar exercita un efect de adormire, de scufundare în somnolență și pierdere a conturului spiritual în pasta aromată a abandonului istoric și a pierderii de sine. Ideii acesteia lovinesciene îi găsim o limită de interpretare care însă nu poate stinge efectul întăritor pe care ideea, ea însăși, l-a exercitat

asupra conştiinţei culturale româneşti. Căci este în afară de îndoială un lucru : pacea post-versaille-eza care ne-a adus cea mai severă împlinire de neam în istorie, dintre cele cunoscute după marii voievozi, s-a consolidat într-un curent istoric de la nord-vest spre sud-est, cu participarea activă a puterilor Occidentului, a ideilor aceluiaşi Occident, a oamenilor aceleiaşi zări de existenţă. Mitul Franţei eliberatoare este mărturia de recunoştinţă a psihei populare faţă de un Occident, care a consimţit, în mod repetat, la ideea unei Afirmări româneşti în istorie. După cum tot adevărat este că imperiile care au blocat calea aceleiaşi afirmări, nutrind năzuinţe de secretă adormire a fiinţei noastre etnice (nu de trezire) au fost situate în orizontul răsăritean al existenţei noastre istorice. Cele trei mari imperii, otoman, ţarist şi centro-dualist, au transfigurat istoria în „teroare" şi fruntariile ontologice în zări ale risipirii şi dezastrelor. Nu putem însă merge până acolo încât să deferim aceste tendinţe culturilor Orientului. Principiile onto-cosmologice pe care acestea le pun la încercare nu sunt cu nimic mai „ofensive" decât cele ale culturilor nord-vestice. Ba mai mult chiar, nici nu îndeamnă la abandon şi risipire, la retragere din istorie, propunând numai un alt model de inserare în istorie şi o altă cale pentru deschiderile ontologice. Că şi acestea pot fi prolifice, este pentru noi în afară de orice îndoială. Mai presus însă de acest „adevăr" se impune chemarea spre buna cunoaştere a tuturor zărilor culturale care se deschid în jurul existenţei noastre. Dar unde să te aşez, pentru a dobândi putere, să priveşti în zarea altor culturi, fără a te risipi în necuprinderea lor ?! Cultura română are un asemenea loc şi „zare interioară". Locul şi zarea Eminescu. Acesta înscrie soarta noastră sub o stea norocoasă, sub steaua Eminescu. Cu aceasta credem a ne arăta conştienţi şi de latura practică a unei atari cercetări. Sub această perspectivă, decizia unui Spengler de a scrie *Declinul Occidentului* este oarecum echivalentă cu morala unei fabule. El a renunţat, cum ne spune Helmut Werner, editorul său american, la postul de profesor de matematici şi istorie în momentul incidentului de la Agadir din 1911 (avea 31 de ani). Teoreticianul german „a anticipat" războiul şi a sperat într-un viitor imperial şi o Germanie victorioasă, a cărei condiţie, se temea el, s-ar putea deteriora ca aceea a Romei după Războaiele punice. Cartea sa a fost năzuită ca un ghid pentru guvernatorii (Germaniei) (p. IX). Iar Spengler este unul dintre marii precursori ai antroposociologiei profunzimilor; ştiinţă înzestrată cu tehnici în stare să actualizeze în om acea

regiune a psyche-i, în care se afirmă „supraconștiința“ și se originează puterea lui de predicție (profeție). Cercetarea operei integrale a lui Eminescu are mai mult decât o semnificație teoretică. În manuscrisele sale ca și în opera publicistică s-a cristalizat o anume „imagine“ de profunzime asupra realului, capabilă să furnizeze sugestii și răspunsuri la criza „ontologiilor tradiționale“, a viziunilor pe care le-a pus în mișcare aria culturală asupra căreia se răsfrânge întreaga lumină a analizelor spengleriene. Acesta este motivul pentru care noi credem că, cel puțin intelectualul român nu va putea răzbate măgura crizelor modernității dacă nu va pătrunde lecția eminesciană. Este un exemplu de putere a operei asupra timpului. Oricum ar fi, însă, lecția trebuie parcursă într-un context dialogal cu marea cultură care a izvodit „imaginea europeană modernă a realului“, cultura nord-atlantică. Un asemenea studiu ar trebui să integreze analiza marilor viziuni nord-vestice asupra realului cu viziunea românească cea mai îndrăzneață și mai înaltă asupra realului, cea eminesciană. Surprizele unei cercetări de antroposociologie a profunzimilor ar fi mari. Zona lor de referință este tocmai „imaginea profundă“ a realului și o anume angoasă pe care aceasta, prin antinomiile sale lăuntrice, le declanșează și le întreține în sufletul omului dintr-o arie dată, atâta vreme cât persistă o asemenea „imagine“ (după care va apărea alta, cu aceleași urmări). Eminescu, vom vedea, este „locul“ unei asemenea schimbări de „imagine profundă“ a realului. Antroposociologia profunzimilor ar putea atinge, așadar, acel nivel și acel unghi de privire din care se poate zări întregul și se pot fotografia forțe și constelări care vor răzbate la suprafață spre a instaura adevărate „epoci dominante“ în devenirea omenirii. O asemenea epocă este și cea care s-a instalat în orizontul de existență al popoarelor europene prin afirmarea biruitoare a viziunii onto-cosmologice nord-vestice. Cel dintâi care a izbutit s-o zărească răspicat a fost Spengler. El a vorbit despre o cultură și o epocă diferite de acele ale marilor culturi istorice, cultura occidentală. Cultura întreagă ori chiar numai una dintre ramurile ei, cum ar fi știința, ne dezvăluie desenul distinctiv al structurii realului, desen care ia diverse înfățișări cu diferite constelări pe care spiritul le dirijează în devenirea unei culturi. Același „desen“ deci răzbate sub expresia *teoriei* științifice, ori sub aceea a *„formei“* artistice, a *simbolului* religios etc. Examinarea fizicii moderne, bunăoară, îi permite lui Spengler să decupeze „imaginea“ care stă la baza *tabloului gnoseologic european* al naturii, așa cum

se configurează acesta pe ecranul științelor naturii. „Fizica modernă, ca știință, este un imens sistem de indicații în forma denumirilor și a numerelor prin care noi devenim capabili să operam cu Natura, așa cum am opera cu o *mașină.*" (Spengler, p. 188—189). O asemenea „imagine profundă" are deci o semnificație cu totul aparte. În ea se citește nu doar o *viziune despre esența lumii*, ci și o *atitudine în fața existenței* și un principiu onto-cosmologic de modelare a lumii și a vieții.

„Fiecare cultură și-a alcătuit propriul ei *set de imagini* cu privire la procesele fizice care sunt adevărate numai pentru ea însăși și care trăiesc atâta vreme cât acea cultură trăiește. Natura omului clasic și-a găsit cea mai înaltă emblemă artistică în modul statuar și din logica acestuia s-a dezvoltat o *statică a corpurilor*, o *fizică a apropiatului.* Cultura arabă poate fi simbolizată prin arabesc și caverna-boltită a moscheii, din acest sentiment al lumii ieșind *Alchimia* cu ideea sa despre substanțele misterioase, precum „mercurul filosofic", care nu este nici un material, nici o propietate ci, prin magie, poate transmuta un metal în altul. Iar produsul ideii despre Natură a omului faustian a fost o dinamică a *intervalului nelimitat*, o fizică a distanței. Omului clasic, așadar, îi este proprie concepția despre *materie* și *formă*, celui arab (chiar în chip spinozian) ideea *substanțelor*, cu *atribute* vizibile ori secrete, și celui faustian, ideea *forței* și *masei.* (Spengler p. 190—191).

Ideea spengleriană a derivării întregii mișcări istorice a unei culturi dintr-o *imagine* primordială (diferită totuși de „imaginea primordială" în accepția Jung-iană) este înalt discutabilă, cel puțin pentru motivul că lasă obscură, nelămurită, înspicarea Unicului în diversitatea manifestărilor. Ideea însă că un eveniment de „trezire" a unui *principiu onto-cosmologic* declanșează o *angoasă tipică bazală* care menține încordarea actului de căutare a unei soluții pe o direcție dată (fixată, să zicem, într-o atitudine ontologică) ar putea redeschide întregul dosar al chestiunii. Spiritualitatea eminesciană, cum o să arătăm, este echivalentă cu un asemenea eveniment de „trezire", de scară universală.

Iar când invocăm o *imagine* ca cea a „mașinii", o facem numai pentru a *indica* un sindrom posibil și deci un *câmp de reacții virtuale*, care se repetă cu o reală tenacitate în ciuda diversității potențial infinite a situațiilor. O asemenea imagine ar putea *sugera*, mai mult metaforic decât conceptual, un tip de deschidere spre lume, de inserare în existență : *„tendința specifică" a mecanicii occidentale* în toată cuprinderea ei

Scanned with OKEN Scanner

este către o *cucerire intelectuală prin măsurare*, aceasta fiind de aceea obligată să caute esența fenomenului într-un sistem de elemente constante care sunt susceptibile de măsurare..." (Spengler, p. 188). Dar aceasta este o predispoziție inconștientă în fața realului, o atitudine ontologică specială, care cere același tip de reacție cognitivă și pragmatică în marea diversitate a formelor de deschidere spre existență : artistică, științifică, practică, teoretică etc. O asemenea atitudine izvorăște dintr-o angoasă bazală care, în cercul cultural nord-vestic, bunăoară, întoarce individul la aceeași viziune, aceea care-i îngăduie să „vadă" în real un „mecanism" și să proiecteze asupra lui *strategii* de *manipulare instrumentală*, adică o *„cucerire prin măsurare"* și prin *decupări conceptuale*, mai precis prin captarea realului, ca flux, ca substrat energetic, în *plase logice* și în *rețele instrumentale*. Nevoia și deci tensiunea *impulsului spre instrument* se explică așadar printr-o angoasă bazală, se arată a fi chiar parte constitutivă a unei asemenea angoase.

Cuprinsă de aceeași tăinuită atracție spre captarea în forme a *ultimului dinamism* al realului, cel originar, elementar (entihiatul), arta lui Van Gogh este tot atât de reprezentativă pentru această tendință ca și viziunea leibniziană, ca matematica lui Descartes, ca fizica newtoniană ori ca acea viziune a lui Faraday care vedea peste tot *linii de forțe*. L. Blaga a reușit în felul său singular să tălmăcească acest sens tăinuit și totuși „captat" al picturii lui Van Gogh. „Pictura lui Van Gogh (...) se realizează întrutotul în formă stihială (...) : chiparoșii au înfățișare de flăcări verzi, stelele se învârtesc ca roțile, drumurile curg ca râurile, florile luminează ca soarele, măslinii au brațele chinuite ca vinele omului. Făpturile lui Van Gogh (...) ni se destăinuiesc datorită formei ce le-o imprimă pictorul, ca purtătoare ale unui *dinamism cosmic nelimitat și atotstăpânitor*" (p. 168—169). Van Gogh a văzut esența entihială cu întreaga ei tensiune transpusă în realurile corporate, pe care, dacă nu le destramă cu totul, le contorsionează, le rostogolește în adevărate incendii galbene, în flăcări nefirești, încât soarele se transmută în flori, râurile în drumuri, sângele în măslini și clorofila aceea care nu știi ce este : flacără verde, care istovește tulpina ori suc vital care-i dă viață !

„Arta lui Van Gogh redă prin mijlocirea lucrurilor un «stoicheion», adică ceva elementar și cosmic. Acest «stoicheion» nu trebuie în toate cazurile să fie staticul cosmic, sau dinamicul cosmic. El poate să fie bunăoară «spiritual», dar tot așa «materialitatea» ca atare, sau «vegetativul» sau «animali-

C-da 40137 coala 2 643.193

BIBLIOTECA JUDEȚEANĂ „GH. ASACHI" IAȘI

Scanned with OKEN Scanner

tatea» etc., etc." (Blaga, p. 169). Dacă L. Blaga ar fi căutat în pictura lui Van Gogh sensurile unei viziuni onto-cosmologice şi nu doar o probă pentru teoria sa a „năzuinţei formative" ar fi identificat cât se poate de firesc zarea ontologică a acestei picturi. Notarea ontologică nici nu lipseşte, dealtminteri : „În pictura bizantină făpturile sunt integrate într-o *statică* universală a necreatului sau a definitiv mântuitului ; aici, la Van Gogh, făpturile sunt integrate în linii de forţă, în sistemul magnetic al unui *ultim dinamism* (s.n.) sau în perspectiva unui Dumnezeu imanent şi în permanent chin al facerii" (L. B., p. 169). Am denumit, în altă parte, această năzuinţă (angoasă) de a capta ultimul dinamism al lucrurilor, viziune entihială asupra realului.

Dar tocmai aceasta este trăsătura esenţială a viziunii nord-vesticului ; în ea răzbate năzuinţa (angoasa) de a copta nu un dinamism oarecare, ci ultimul dinamism. De la neliniştita şi neliniştitoarea lumină a lui Rembrandt, care te caută angoasant în spaţiul figurativ, venind de peste tot şi de nicăieri, la această dezlănţuire de energii nemaivăzute, în stare a-ţi strecura în vine friguri cosmice, viziunea entihială se arată a fi comanda cea mai drastică dintre cele de care se ascultă în spaţiul figurativ occidental, indiferent de „forma" pe care o îmbracă în semn de implacabilă afirmare. Importanţa lui Van Gogh trece de hotarele teoriei stilistice. În creaţia acestui mare spirit al Occidentului este cu deosebire vizibilă ţesătura curioasă de biruinţă şi de teamă inexplicabilă în faţa naturii, atât de proprii sufletului nord-vestic. Afirmarea *elanului creator* stârneşte mareea unei *colosale angoase* şi nu există tablou în care tensiunea celor două forţe să nu irumpă din cadru copleşind privitorul, „trezind" în el străfunduri elementar-cosmice, energii nebănuite. Cine n-a simţit cum se destramă în incendiile galbene ale atâtora dintre tablourile sale ! Tensiuni secrete, eşecuri neobişnuite, al căror tâlc trec de micul hotar peste care domneşte măsura omenească, deschid fruntariile privirii peste un peisaj de tipar cosmogonic. Dar ceea ce este lucrul cel mai curios în aceste deschideri (adevărate „modalităţi epifanice" de participare la secretele existenţei) este imposibilitatea de a delimita procesul istovit de cel înfundat în cine ştie ce rotocol cosmic, afirmările vertiginoase de cascadele energice, explozia energiilor de implozia lor, creaţia de eşec, regula unui scenariu cosmic de excepţia scandaloasă şi total inteligibilă etc. Nici o altă creaţie nu ne face atât de conştienţi de întrepătrunderea viziunii ordonatoare nord-vestice, cu angoasa care, ca un a-

Scanned with OKEN Scanner

devărat duh al dezagregării, învăluie câmpul creației, ca tablourile lui Van Gogh.

Care este neliniștea românilor în fața realului ? Ce tip de angoasă stârnește afirmarea elanului creator românesc în existență ? Iată întrebări la care nu putem găsi un răspuns pe măsură decât în opera lui Eminescu. Cercetarea noastră va trebui să se adâncească până la a dezvălui viziunea și neliniștea eminesciană în fața realului.

2. Stâlpul lunii și prigonirile sorții

Cultura europeană din ultimii șase sute de ani este prin excelență o cultură istorică. Afirmarea ei este legată de expansiunea societății europene. Creșterea *istorică* a acestei culturi este o Mare Creștere, fiind comparabilă doar cu expansiunea altor civilizații istorice. Înaintarea lor în istorie poate fi măsurată numai cu timpul lung. Ca toate marile culturi istorice, ea își datorează „libertatea" și primejdiile unei „rupturi" care a consacrat începutul unei noi serii istorice. În urma unui asemenea fenomen de ruptură scenariul embrionar se proiectează pe ecranul timpului ca dramă istorică de vaste proporții. În cazul unor culturi istorice cunoscute ruptura a fost consecința afirmării unor mari sisteme religioase. M. Eliade consideră că prima religie care a valorizat istoria și deci prima care a oferit o interpretare religioasă unei situații de ruptură de ample proporții ontologice a fost teofania ebraică. Spre deosebire de culturile istorice tradiționale, cea europeană și-a inaugurat seria expansiunii sale istorice cu Renașterea, iar „starea de spirit" care a provocat „ruptura" a fost aceea pe care o presupune și o cere, „o naște și o consolidează cunoașterea pozitivă, empirico-rațională și pragmatică a realului" (V. Tonoiu, p. 205), pe de o parte, cea estetică, pe de alta. Una ține de specificul timpului istoric european, cealaltă oferă cadru de afirmare timpului cosmic, năzuințelor comunitare adânci ale lumilor europene. Marile opere ale culturilor naționale europene au realizat performanțe pe ambele direcții. Același este și cazul operei eminesciene și tendința unora de a ignora performanțele teoretice ale lui Eminescu izvorăsc dintr-o gravă neînțelegere a lucrurilor. Apariția unei mari culturi *istorice* asigură cadrul de amplă valorizare și autonomie timpului istoric, rupându-l de timpul cosmic, timp al „eternei reîntoarceri". Din punctul unei asemenea rupturi putem vorbi

despre două tipuri de cultură: o cultură comunitară și una istorică sau societală. În ce relații se află una cu cealaltă ? Se rup ele în mod fatal și într-un grad care face imposibilă reunificarea lor ? Iată o problemă care nu poate fi lămurită decât prin examinarea *contrastivă* a universurilor culturale comunitare și a celor istorice, din perspectiva unei istorii a creșterii formațiilor societale. Aceasta este *marea creștere*, fiindcă de fapt, în era cosmică, culturile cresc și descresc după o undă periodică. Periodicitatea se măsoară cu ciclurile creșterii și ale descreșterii, ale fertilității și declinului, ale morții și renașterii, după logica temporală a „eternei reîntoarceri". Toate câte se află cresc spre a se întoarce în punctul de pornire, de unde, cu un alt ciclu, renasc spre a da rod și a reveni în matca somnului primar, și așa mai departe. Odată cu apariția culturilor istorice însă, întoarcerea nu mai are caracterul ei ciclic de altădată. Creșterea lor pare a fi neîntreruptă și fără sfârșit și limite. Cu toate acestea, asemenea culturi nu se rup cu desăvârșire de culturile comunitare-matcă. Însă revenirea la ele nu mai este periodică și firească, ci *capătă forma „crizelor"*. *Depășirea crizelor* este posibilă numai printr-o *mare creație*. Cu această creație se *recuperează unitatea pierdută între timpul istoric și timpul cosmic*, între *istorie și comunitate*. O asemenea mare creație este, în cultura română, opera integrală a lui Eminescu. A scinda receptarea ei, a valoriza poezia și a desconsidera opera teoretică (publicistica și manuscrisele) în care pulsează unda secretă a istoriei ca dimensiune a realului, înseamnă a perpetua ruptura și a prelungi „criza".

În orice proces de creștere a culturilor istorice pulsează unda secretă și bine adăpostită în ea însăși a *culturilor comunitare*. Acestea se susțin, evocându-le direct, pe *structuri ale adâncurilor*, a căror forță gravitațională crește și ea proporțional cu distanțarea formațiunilor istorice societale, de suprafață. Cu cât acestea sunt mai îndepărtate de structurile matriceale, cu atât forța de gravitație (atracție) a culturilor comunitare „nucleare" este mai mare. Culturile comunitare, prin structurile lor de profunzime, garantează și în acest caz ordinea lumii, cosmicitatea și armoniile ei onto-cosmologice. Dacă istoria are neajunsul de a se manifesta ca proces de îndepărtare, nu trebuie să scăpăm din vedere că ea este totodată și garanția afirmării subiectivității umane ca proces creator. Lucrul acesta însă nu este garantat pentru toate popoarele și toate clasele, deși nu există popor și clasă care să nu-și facă până la urmă propria sa „încercare" creatoare. Acela este ceasul

Scanned with OKEN Scanner

lor, timpul lor kairotic (crucial). Într-un asemenea timp se nasc *operele eponime* ale popoarelor ca marcă a trecerii lor creatoare prin istorie și a sustragerii lor din vremelnicie. Opera eponimă este așadar o modalitate apogenezică de manifestare a popoarelor prin care ele își fac simțită prezența cosmică în istorie. Este timpul lor floral, auroral. Într-un anume sens, apariția operei eponime — creație a geniilor naționale — este expresia unei „crize" în „înaintarea" timpului istoric. O „criză", fiindcă un atare proces creator reprezintă o *colosală întoarcere înapoi*, o *recuperare a trecutului întreg* și deci o *revenire la Marea Tradiție*. După o teribilă îndepărtare, asistăm la epifania geniului care despică vremelnicia și dă întrupare *eternului uman*. Aceste genii naționale sunt așadar „jaloanele" cosmice ale istoriei și *ocazii păstrătoare de memorie ontocosmologică* fără de care omenirea s-ar prăbuși într-o „oarbă uitare".

Iată, dar, funcția geniului eminescian și a „operei eponime" pe care acesta a durat-o în cultura europeană. A ignora întregul ei înseamnă a o „citi" eronat, a-i pierde înțelesurile reale, de adâncime. Nimeni nu poate să asimileze publicistica lui Eminescu la o simplă rătăcire fiindcă ar abjura de la singura teorie larg îmbrățișată asupra geniului, care-i atribuie acestuia clarviziune și funcție profetică. Geniile sunt conduse de un „instinct" special și acesta le apără de rătăcire. În opera teoretică a lui Eminescu, în publicistica lui putem citi încordarea geniului în fața istoriei, efortul lui suprafiresc de a citi secretele bine tăinuite ale acestei obscure dimensiuni a realului. A neglija opera teoretică, publicistica lui Eminescu ar fi tot una cu a ne refuza aventura întreagă, încordarea întreagă a minții sale geniale în raport cu toată gama de forțe, încercări și probleme cu care se confruntă poporul român și Europa în epoca Marii Crize, a schimbărilor axiale. La un moment dat orice proces istoric își atinge limita sa nucleară (internă) astfel că intră într-o colosală criză care indică sfârșitul unui *eon* și anunță semnele altuia nou. Eonii, așadar, sunt marile Durate care măsoară vârsta omenirii cu timpii istorici ai câte unei mari civilizații. O asemenea criză poate fi socotită Criză a unei culturi istorice (o civilizație) și o antroposociologie a acestor universuri globale poate să-i decripteze semnele în anumite opere eponime create la hotarul timpului. Acestea sunt opere de hotar. O asemenea funcție revine, în cultura europeană și operei eminesciene.

Scanned with OKEN Scanner

Dialectica timpluui cu opera n-a fost încă suficient cercetată sub aspectul şanselor pe care le deschide opera ieşirii din „criză" şi reintrării în Marea Durată. Ce-ar fi fost Spiritualitatea europeană fără I. Kant ? Un cadru cumulativ al recrizei de hotar. Creştinismul, el însuşi, a dobândit noi „rezerve" prin apariţia operei St. Augustin într-o perioadă în care înaintarea avară şi relansarea culturilor „păgâne" (comunitare, de substrat) ameninţau unitatea creştină şi frontul ei de înaintare. În Europa răsăriteană a secolului al XIX-lea, Eminescu şi-a asumat o „Europă tragică", aflată în „plină transmutaţie a valorilor (...) încă moştenitoare a miracolului grec, dar parvenind prin diversele faze ale umanismului la «Dumnezeu e mort !», a lui Nietzsche". Acest mare poet al Europei a „suprapus acestei *clôture* (îngrădiri) a „metafizicii, cultura folclorică a ţării sale", „a reabilitat nevoia spiritului în dragoste faţă de sexualitatea goală care devine tot mai mult o formă nouă de nevroză a realului nostru" (Svetlana Matta, 1, p. 25). „Hyperionul său este, de pildă, soarele grec" („metafora luminii a Occidentului") *„altoit pe mitul popular* al Zburătorului" (s. n., op. cit., p. 25). Cel ce examinează în decursul ultimilor opt sute de ani sensibilitatea erotică a omului european nu va scăpa din vedere faptul că aceasta urmează un *declin* progresiv de la Tristan şi Isolda până la tiparul donjuanist pentru a-şi recupera sensul luminos, *ascendent şi unificator*, cu tiparul hyperionic. Pe cât de învăluitoare este sfiala în faţa miracolului erotic, pe atât de stranie este cumplirea în faţa abisului ontologic." Orizontul lucrurilor „ascunde în el un alt orizont, invizibil şi teribil, pe care imaginile poetului ne fac totuşi să-l vedem :

„Se poate ca bolta de sus să se spargă / Să cadă nimicul
cu noaptea lui oarbă / Să văd cerul negru că luminile-şi
cerne / Ca prăzi trecătoare a morţii eterne."

Această imagine metaforică a sitei care cerne lumile, risipindu-le pe întinderea existenţei ca pe o ploaie de seminţe, este copleşitoare şi ea face legătura între viziunea entihială a existenţei, proprie nord-vesticului (cum o să arătăm mai încolo) şi cea hindusă, care interpretează realul corporat ca văl al Mayei, dezinteresându-se de sensul întemeietor al dinamismelor lui. Tema *sitei ontologice* răzbate în cugetări („Cu fiecare lucru Universul s-opinteşte") sau în versuri care preiau forma aforismului („cu fiecare om o lume îşi face în-

cercarea"). Căutând secretul popoarelor (Sv. Matta) în *Memento mori*, Eminescu descoperă că „viața este legată de profunzimi necunoscute", că tot ceea ce există urmează unei colosale cerneri ontologice. În versul :

„Ca prăzi *trecătoare* a morții *eterne*" semnificativă nu este ideea eternității nimicului, ci raportul ontologic al finitului la infinit, care poartă cu el întregul miracol al existenței. Viața cu tot relativul ei, se ivește ca o *cumpănă* a două nimicuri, cerul negru deasupra, ca sită ontologică, și moartea eternă ca abis al prăbușirii. Între cele două abisuri ontologice, miracolul și misterul lumilor cernute :

Să văd *cerul negru* că *luminile-și cerne*
Ca prăzi *trectăoare* a *morții eterne*

Sita ontologică *cerne* lumile ce par a fi pregătite să devină cumpăna ontologică a celor două abisuri : „Cu fiecare lume Universul s-opintește". Așa cum stau lumile în Univers, așa se arată a fi și omul în lume : o cumpănă între două abisuri ontologice. Sita ontologică se reproduce la scara ontologiei umane : „Cu fiecare om, o lume își face încercarea". Geniul cu ideea și simțirea sa poetică reprezintă o *punte ontologică* spre *ființă*, (Și *unde-ajunge* nu-i hotar / Nici ochi spre a cunoaște / Căci vremea-ncearcă în zadar / Din goluri a se naște). Simțirea poetică descoperă „departele cosmic" din orice raport. Cum bine remarcă Sv. P. Matta, „apropierea în dragoste — „înc-o gură" — este în esența ei o imensă depărtare" (Sv. M. — p. 41) : „Înc-o gură și dispare / Ca un stâlp — eu stau în lună ! / Ce frumoasă, ce nebună ! / E albastra-mi dulce floare !"

Versurile comunică toată singurătatea ontologică a celui ce iubește, care preia cu clipa de fericire și o colosală răspundere, o dulce și neștiută povară cosmică; a fi „stâlp în lună" (metaforă a singurătății absolute în dragoste !), cumpănă a lumii. Oare nu este Hyperion condamnat să fie o cumpănă între roirea cerului de stele de deasupra și roirea micilor „stele cu noroc" de dedesubt ? „Ei au doar stele cu noroc / Și prigoniri de soarte / Noi nu avem nici timp, nici loc / Și nu cunoaștem moarte..." Hyperion, tipar al erosului cosmic, este cumpăna eternă a lumilor. Iată, dar, că abisurile ontologice sunt contracarate de o „nemurire rece" în stare să provoace imense incendii erotice, lumini florale în cosmos. „Sita ontologică" este, așadar, numai un nivel al ontofaniei

Scanned with OKEN Scanner

lirice eminesciene, acela în care secretul vieţii pare a sta în raportul finitului la infinit. „Luceafărul“ ne revelează secretul unei raportări din care poate izvorî acea forţă miraculoasă în stare să unifice regiunile lumii, să actualizeze raporturile lor precomunicante, să transubstanţieze materia în lumină şi să scoată în calea vederii ţinuturile de dincolo de hotarele minţii. „Iar Tu, Hyperion rămâi / Oriunde ai apune... / Tu eşti din *forma cea dintâi* / Eşti *vecinică minune*...“ *Vecinica minune* ţine în cumpănă *moartea eternă*. Iată cei doi termeni ai viziunii onto-cosmologice a lui Eminescu. Interpretarea poeziei eminesciene în regiunea sa de „solidaritate“ liricometafizică cu acest termen ontologic — „vecinica minune“ — s-a deschis abia în ultima perioadă. Dar să insistăm încă asupra semnificaţiei viziunii dezmărginirii la Eminescu.

Din secolul al XVII-lea până în secolul al XIX-lea, în atitudinile culturii europene faţă de real şi în real (ca manifestări valorizatoare ale realului) au precumpănit forţele dezmărginirii, ale dispersiei ontologice. Viziunea lui Pascal pariază pe aceste forţe. „Spaima“ sa în faţa „spaţiilor“ dezmărginite şi mute, răul de infinit la ştirea că tot ceea ce prinde „realitate“ se află instantaneu absorbit de universul fără margini, arătându-se suspendat, cu masa care-i este dată, între două abisuri, toate acestea ne previn că sufletul omului european *trăia* realul, ca parte a lui, la polul forţelor sale de dispersie ontologică. Viziunea aceasta va merge progresiv, treaptă cu treaptă, până la deplina sa sistematizare, odată cu enunţarea de către Carnot-Clausius a celui de-al doilea principiu al termodinamicii. Acest principiu susţine, după cum se ştie, că sistemele fizice trec, prin transformări neîncetate, de la stări eterogene la stări tot mai omogene, trecerea însăşi antrenând o degradare a scării energetice şi o „des-concentrare“ a realului, astfel că la capătul procesului se atinge starea unei dispersii ontologice maxime. Aceasta este starea entropiei maxime, în care a dispărut orice sistem, este *nimicul* însuşi. Aflat student la Viena şi la Berlin, Eminescu va cunoaşte teoria lui R. Mayer, ca şi teoria lui Carnot-Clausius. Spectacolul acestor teorii în mintea lui Eminescu este cât se poate de surprinzător. Îl invocăm pentru că prin Eminescu putem consemna o schimbare : axul de gravitate al realului european suferă, în mentalul eminescian, o neaşteptată reorientare : dinspre polul dispersiei ontologice spre cel al concentrării ontologice. După trei sute de ani de progresivă valorizare a unei viziuni despre un *real* în care predomnesc

forțele risipirii ontologice își face intrarea pe scena spiritualității europene o viziune total opusă, care interoghează altfel științele, găsind că acestea „vorbiseră" fără să fie auzite, despre niște forțe care sunt în stare să provoace concentrări ontologice în real. De pe o atare poziție metafizică, Eminescu se află capabil să privească „procese" care provoacă desființări în real. În felul acesta „schema" ontologică a realului își recapătă echilibrul, bipolaritatea și astfel se ivește posibilitatea determinării *semnului* pe care-l poartă procesele ontologice ale realului. Există, ne previne Eminescu, procese de înaintare a realului în orizont, nu numai de retragere, după cum există și o neutralitate ontologică a realului, care nu este tot una cu neantul. Într-un atare context s-a ivit posibilitatea întemeierii realismului ontologic, de vreme ce spiritul poate „separa" *lumile posibile* de *schema* lor ontologică. O lume care este supusă unei desființări ontologice, așa cum i se pare lui Eminescu a se întâmpla cu anumite societăți, nu este decât o *lume*, nu Lumea însăși, este numai un *cerc al realului*, nu Realul însuși, doar un câmp de retragere, așa cum, în alte „regiuni ontologice", pot fi consemnate procese de înaintare a realului în orizontul ființării (cum se întâmplă în cercul lumii apusene, arată poetul). Desigur că nici Eminescu nu scapă cu totul de acea viziune asupra realului, care se arătase biruitoare până atunci în cultura europeană. Sunt însă destule elemente prin care putem identifica, în poeme ca și în manuscrise, viziunea opusă. Totul arată de parcă, înainte de a transfigura viziunea metafizică asupra realului, Eminescu i-a recapitulat principalele momente istorice. Ideea sa despre real ca „loc" sau câmp de con-centrare ontologică, prezentă în viziunile poemelor și deopotrivă în spiritul manuscriselor, utilizarea, cu intenții metafizice, a legii corelațiunii, creșterii și descreșterii, a teoriei numerelor binoame etc. sunt numai o parte dintre elementele probatoare ale unei schimbări de viziune. Înainte ca cineva să le examineze în amănunt este obligat să recapituleze „momentul" în care se localizează „ruptura" eminesciană de vechea concepție, bazându-se pe cercetarea atentă a „caietelor fiziografice" efectuată de omul atât de avizat care a fost academicianul Aurel Avramescu, binecunoscutul fizician român.

Scanned with OKEN Scanner

3. Incidentul eminescianismului. Puterea „întâmplării"

Evenimentul prin care o cultură își afirmă structurile interne este „incidentul", consideră Spengler, căci nimic din afară, nici o structură de cauzalitate nu explică afirmarea ei, printr-un atare eveniment, ca mare cultură. Singurul fapt care explică un asemenea avânt în istorie și deci nașterea unei mari Culturi este „necesitatea internă", care, în viziunea lui Spengler este tot una cu un anume „sentiment al spațiului". Spiritul analizei sale ne lasă să deducem că această necesitate internă este în același timp expresia nucleară a unui „suflu vital", a unei vitalități care se pune în slujba unui sentiment spațial și astfel susține procesul de expansiune al unei culturi în direcția fixată de acel sentiment al spațiului. Sentimentul spațiului infinit al „sufletului faustian" va dirija imaginarul creator spre fizica „forței" (care interpretează *distanța* ca „tensiune", ca raport între forțe de atracție și de respingere, cu Newton, de pildă), spre teoria carteziană a numerelor (ca „puncte — poziții în spațiu"), spre tehnica fugii în muzică, spre arhitectura gotică, spre pictura tridimensională, care a descoperit dimensiunea profunzimii și astfel a trecut de la reprezentarea corpului la aceea a spațiului etc. Nimic în cultura clasică ori în cea arabă anterioară nu ne permite să anticipăm (conform principiului cauzalității) apariția culturii occidentale ca mare cultură. Nașterea ei apare, când e privită din exterior, ca pur *incidentală*, adică datorată exclusiv acelei „necesități interne" care-o aduce pe lume, nu vreunei cauzalități externe. Nașterea marii opere, prin care se ivește șansa unei noi afirmări de ființă pentru un popor și o cultură, este pur „incidetnală", când e privită în mediul influențelor externe ale altor culturi. Oricât ar fi de strălucite aceste influențe, ele nu pot explica geneza marii opere. Ea este produsul unei mari energii și combustii „interne". Opera eminesciană n-are deci o explicație cauzală, eminescianismul dovedindu-se când e privit din exterior, adică într-o viziune cauzală, a fi unul dintre miracolele istoriei acestui popor. Curios este că Spengler n-a dat șansă egală, prin viziunea sa biologistă, tuturor culturilor. La urma urmei, dacă „legea" afirmării externe a unei culturi n-are mai mult decât puterea *incidentului*, nu vedem de ce alte culturi (oricare), la rândul lor, n-ar fi capabile să-și susțină afirmarea istorică a propriului lor principiu. Această concluzie Spengler n-o putea trage fiindcă el asimila afirmarea unei culturi cu expansiunea

ei spațială (în lărgime). Un alt mare neokantian european, L. Blaga, a înțeles că afirmarea unei culturi ține de ontologia *verticală*, nu de cea *orizontală* (proprie doar expansiunilor dominatoare), deferind expansiunile spațiale (cu efecte inhibitorii pentru alte culturi) jocului dominațiilor și puterii (oarbe). Ideea însă că orice afirmare culturală este strict incidentală în câmpul cauzalităților spațio-temporale, circumstanțiale și că expansiunea unei culturi trebuie legată, cel puțin germinativ (matriceal, cum va zice Blaga) de o „necesitate internă" a culturii rămâne valabilă.

„Pentru că dacă este incidental că istoria unei umanități mai înalte se împlinește ea însăși sub forma unor mari Culturi, și că una dintre culturile acestea s-a trezit în Europa Occidentală pe la anul 1000 ; nu-i mai puțin adevărat că din chiar *momentul trezirii*, ea este *legată de propria sa lege*. În fiecare epocă există o mulțime nelimitată de posibilități surprinzătoare și neprevizibile de auto-actualizare în amănuntimea faptelor, dar epoca ea însăși este necesară, pentru că pulsează în ea o *unitate-de-viață*. Că forma sa internă imprimă ceea ce este, constituie determinarea sa specifică *(Bestimmung)*. (Spengler, p. 81). Incidentele îi pot afecta chipul, dar nu pot schimba epoca însăși. Napoleon, bunăoară, este întruparea unei epoci, epoca victoriei stilului și civilizației engleze asupra culturii franceze. „Imperiul său a fost o creație a sângelui francez dar al stilului englez. Londra a fost aceea în care, Locke, Saftesbury, Samuel Clarke și, deasupra tuturor, Bentham au construit teoria „Civilizației Europene — Elenismul occidental — pe care Boyle, Voltaire și Rousseau au transportat-o la Paris. Astfel, tocmai în numele *acestei* Anglii a parlamentarismului, a eticii tranzacțiilor și a jurnalismului s-au purtat luptele de la Valmy, Marengo, Jena, Smolensk, Leipzig și în *toate* aceste bătălii spiritul englez a fost acela care a învins Cultura franceză a Occidentului" (Spengler, p. 81—82).

Este în afară de îndoială că în viziunea lui Spengler ceea ce contează în afirmarea unei epoci de cultură este deopotrivă *vitalitatea, rezerva de energie*, și un *stil*, un tip anume de *structură internă*, capabilă să dirijeze direcțiile formative ale unei culturi.

Ideea că *în istorie se desfășoară energii* și *se afirmă (actualizează) structuri culturale de profunzime* ni se pare a sta în afară de îndoială. Întreaga problemă este ce întrebuințare vom da acestei idei. În plus, nu putem să nu luăm seama la

un fapt : Spengler a fost „lucrat" de aceeaşi ambivalenţă a viziunii onto-antropologice nord-vestice care asimilează *energia umană* (ca substrat biologic) la cea *naturală,* separând astfel *natura* de *cultură* în termenii separării *vieţii* de *spirit.* În realitate, cum vom încerca să dovedim mai încolo, energiile umane au propria lor diferenţă calitativă şi, ca atare, ele însele sunt *factori de diferenţiere* istorică a culturilor şi civilizaţiilor. O epocă, o civilizaţie, pune în mişcare, mai cu seamă un tip anume de forţă sufletească, dezlănţuind asupra celorlalte adevărate structuri represive. Acesta este motivul pentru care omul unui cerc cultural iese în istorie cu o anumită *angoasă bazală.* Cercul cultural nord-vestic, de pildă, a mizat, cu rândul, când pe intelect, când pe voinţă, ca energii sufleteşti mobilizate în slujba proceselor de expansiune a civilizaţiei europene. *Sensibilitatea* a fost aproape constant reprimată. Aşa se explică naşterea şi marea expansiune a psihanalizei în Europa nord-vestică şi în America. Freud se află în aceeaşi eroare însă când asimilează *senzualitatea naturii (umane)* şi *energia intelectuală, spiritului uman,* ca şi Spengler. El repetă, fără să ştie, prezumţia încifrată, odată cu viziunea onto-antropologică, în orice formă a discursului occidental, aceea a *diferenţei ireductibile* dintre *spirit şi viaţă,* dintre intelect şi suflet etc. În realitate, aşa cum ne-o dovedeşte „imaginaţia intelectului", intelectul el însuşi este un tip de energie sufletească, încât numai suprematismul său în cercul cultural european este de natură să dezlănţuie consecinţele reprimării celorlalte tipuri de energii sufleteşti. Reprimarea, şi deci „răul în civilizaţie", nu reprezintă un fapt antropologic total, ci unul parţial, astfel încât numai viziunea onto-cosmologică entihială a nord-vesticului a văzut în acest fapt un indicator al opoziţiei natură-cultură, spirit-viaţă. Noi suntem înclinaţi să interpretăm acelaşi fapt ca fiind expresia unei *erori primare,* fixată în proiectul istoric al acestei culturi, eroare care se traduce prin strategii unidimensionale de a concepe raportul cultură-natură şi de a utiliza energiile sufleteşti. Epoca de faţă este aceea în care deja este vizibilă limitaţia acelei viziuni de care atârnă totuşi înaintarea necurmată a culturii europene. În plus însă, noi credem că nu există cerc cultural care să fi elaborat o viziune onto-cosmologică auto-suficientă pentru afirmarea omului generic. De aceea „salvarea" nu poate veni de la cutare sau cutare cerc cultural, ci de la un „dialog al culturilor" în care principiile de adâncime şi viziunile onto-cosmologice pot coopera în zarea unei ontofanii salvatoare.

Scanned with OKEN Scanner

În absența unui asemenea câmp al dialogului nu pot fi întrezărite soluțiile salvatoare. Față de un asemenea imperativ nu putem să nu zărim pe lângă universul cultural nord-vestic și alte universuri de cultură pe care noi le vom ordona pe un ax nord/vest-sud/est întrucât acesta pare a fi axul marilor sinteze cluturale în aria eurasiatică. Pe acest ax, polului nord-vestic îi răspunde cel sud-estic, în care vom întâlni o viziune simetric inversată, care merge până acolo încât se desolidarizează de orice real corporat, îl invalidează așadar. (Blaga numea acest act desolidarizare axiologică). Angoasa în fața substratului entihial propriu nord-vesticului este substituită aici cu neîncrederea și dezinteresul față de marea desfășurare corporală a existenței, de tot ceea ce, fiind întrupare, încorporare, nu este decât iluzie, văl al Mayei. Opera lui Mihai Eminescu este un adevărat „punct arhimedic" al acestui spațiu. Cultura română se situează undeva la mijloc, între cei doi poli ai axului euro-asiatic, care comensurează un „întreg cultural". Ea deschide un orizont spiritual medial, și tocmai opera eminesciană este aceea care redă întreaga strălucire. Grație acestei opere, cultura română a fost salvată de „pseudomorfoza" occidentală la care-o predispusese pașoptismul. Prin Eminescu și geniul său, cultura română a putut să-și recapete respirația, reușind să-și realizeze formele sale pure și specifice de exprimare, să-și dezvolte integral conștiința de sine. Cultura, așadar, poate eșua.

4. Pseudomorfoză sau creație. Rusia, Occidentul și România. Eminescu și România eternă

O. Spengler face o distincție, în cadrul teoriei sale morfologice, între culturile cu *dezvoltare internă firească* și culturile care au fost nevoite să-și *toarne experiența creatoare în tipare străine*, adică să urmeze o linie deviată, un semi-eșec. El numește acest fenomen *pseudomorfoză*. În mineralogie, fenomenul este frecvent și constă în apariția unor „forme distorsionate", cristale a căror structură internă contrazice înfățișarea externă, stânci de un tip prezentând aparența unor stânci de alt tip. Mineralogii numesc acest fenomen *pseudomorfoză*. Prin termenul de „pseudomorfoză istorică" propun să desemnăm acele cazuri în care o cultură străină mai veche este atât de copleșitor predominantă într-o arie, încât o cultură tânără nu poate să respire, eșuând nu numai în a-și

realiza formele sale pure şi specifice de exprimare, ci chiar în a-şi dezvolta pe deplin propria conştiinţă de sine. Tot ceea ce izvorăşte din adâncurile sufletului tânăr este turnat în tipare vechi, simţiri tinere sunt înghetate în practici senile, şi în loc să-şi dezvolte propria sa putere creatoare, ea poate doar să urască puterea distantă cu o ură care creşte devenind mônstruoasă" (Spengler, p. 268). Un caz de pseudomorfoză istorică este acela al culturii arabe, născută pe la anul 300 i.e.n., pe solul unor civilizaţii vechi, precum cea Babiloniană şi egipteană şi mai apoi cea persană, pentru ca biruinţa şi atotputernicia Culturii clasice să consemneze şi începutul Pseudomorfozei arabe.

(„Victoria lui Antoniu ar fi eliberat sufletul arab, înfrângerea sa a suprapus stratul impermeabil al Imperiului Roman" (Spengler, p. 270).

Spengler aşează două sute de ani de istorie orientală sub semnul unei confruntări între Cultura Pseudomorfozei şi Cultura arabă, care încadra afirmarea „sufletului Magian" şi a „simbolului ei primar" : acela al „cavernei boltite". Atâta vreme cât cultura clasică a rămas spiritual puternică în aria de înflorire a „culturii arabe", a continuat pseudomorfoza culturii răsăritene, care astfel a preluat stilul culturii clasice. Cam de pe la jumătatea secolului al II-lea înainte, pe măsură ce stilul apolinic s-a estompat şi s-a afirmat sufletul magian, relaţia s-a inversat şi ea. Deşi consecinţele Pseudomorfozei au continuat să se manifeste, curentul noului stil s-a arătat biruitor de la est spre vest. Pseudomorfoza, aşadar, inhibă sufletul unei culturi, îi imprimă direcţii şi forme străine, instaurând o logică spaţială a istoriei care interpretează dinamismul culturii ca alternare de curente culturale şi de schimbare a axelor de gravitaţie a unei culturi. Pseudomorfoza culturii arabe, de pildă, a întărit curentul de la vest la est şi a fixat culturilor răsăritene un ax de gravitaţie vestică (în jurul culturii clasice). Slăbirea Pseudomorfozei a schimbat direcţia curentului cultural, a declanşat energiile secrete ale „structurii interne" şi astfel a schimbat axa de gravitaţie de la vest spre est. Pseudomorfoza culturii ruse este interpretată după aceeaşi schemă. După epoca de rezistenţă a „partidei Vechii Rusii faţă de prietenii Culturii occidentale", odată cu fundarea Petersburgului (1703), pseudomorfoza a „forţat sufletul rus primitiv să accepte un tipar străin, întâi pe acela al Barocului, apoi pe cel al Iluminismului şi în fine pe acela al secolului al XIX-lea" (Spengler, p. 271. Figura care a în-

trupat jocul sorții a fost Petru cel Mare. Cu el, „țarismul primitiv" al Moscovei a fost „distorsionat" spre „forma dinastică a Europei Occidentale".

„Artele și științele ultimei perioade, iluminismul, etica socială, materialismul orașelor cosmopolite au fost introduse, deși în acest timp precultural religia a fost singurul limbaj în care omul se înțelegea pe sine și lumea. Pe un pământ populat cu o țărănime primitivă, s-au înălțat orașe de tipar străin (...), false, nenaturale, neconvingătoare. „Petersburgul, remarca Dostoievski, este cel mai abstract și mai artificial oraș din lume" (Spengler, p. 271). Tot ceea ce s-a ridicat astfel a fost simțită de „adevărata Rusie" ca minciună și otravă. O adevărată ură apocaliptică a fost dirijată contra Europei și „Europa" era tot ceea ce nu era Rusia (...). În Rusia țaristă nu exista nici o burghezie și, în general, nu exista un sistem clasial (...). Nu existau orașe rusești — Moscova consta dintr-o locuire fortificată : (Kremlin) în jurul căreia creștea o piață gigantică. Orașul imitat care a apărut (...) ca oricare alt oraș pe solul Mamei Rusia, era pentru beneficiul Curții și al Administrației. Elementele sale vii erau, sus, o inteligență (...), jos, o țărănime dezrădăcinată, cu toată mizeria, depresiunea și anxietatea metafizică a propriului ei Dostoievski, jinduind fără curmare după pământurile deschise și urând cu amară tristețe lumea cenușie de piatră cu care-i tentase Anticristul. Moscova n-avea propriul ei suflet. Spiritul claselor de sus era occidental, cei de jos aduseseră cu ei sufletul rural. Între cele două lumi nu exista nici o comprehensiune reciprocă, nici o comunicare, nici o caritate." (Spengler, p. 272). Cei în care se amestecă cele două curente cu o forță de coliziune cu totul neobișnuită sunt Dostoievski și Tolstoi. Purtători de cuvânt și victime ale Pseudomorfozei, în ei răzbate, din toată adâncimea lui, „sufletul rus" și coboară cu forța unei aspirații nu mai puțin nestrunite forma occidentală. „Tolstoi este Rusia veche, Dostoievski Rusia care vine", zice Spengler. Tolstoi însă este „marele purtător de cuvânt al petrinismului chiar atunci când îl neagă" cu o neobișnuită forță. „Mânios cât se poate împotriva Europei, Tolstoi nu se mai putea scutura de ea. Urând-o, el se urăște pe sine însuși." (Spengler, p. 273). Iată angoasa bazală din care a ieșit în viziunea lui Spengler atât literatură lui Tolstoi și Dostoievski, cât și Rusia postrevoluționară. „Eu am două patrii, Rusia și Europa", afirmă Dostoievski. „El a trecut dincolo de petrinism și deopotrivă dincolo de revoluție și din viitorul *său* privește spre ele ca de

departe“ (Spengler, p. 273). Opera marelui scriitor nu este, aşadar, mai puţin glăsuitoare asupra unei angoase legate de „căderea în istorie“. Exemplul literaturii sale este concludent pentru o reacţie la fenomenul pseudomorfozei, ne spune Spengler. Viziunea sa încadrează epic deopotrivă biruinţa şi blocarea unui proces universal cum este acela al afirmării „sufletului“ unei culturi. Oricât de ispititoare se arată ipoteza lui Spengler a pseudomorfozei istorice — care hrăneşte, am văzut, epistemologic, toate teoriile sincroniste — propria noastră „încadrare“ a faptelor ne grăbeşte să luăm distanţă faţă de ea. Vom observa, mai întâi, că acelaşi fenomen — cel al contactului dintre culturi — primeşte interpretări diferite la L. Blaga. În viziunea lui Spengler, în contactul cultural, una dintre culturi (cea mai tânără) este nevoită să-şi toarne „structura internă“ într-un „tipar străin“, suferind astfel un fenomen de pseudomorfoză. La acelaşi fenomen L. Blaga răspunde cu teoria „dubletelor“ spaţio-temporale şi cu teoria influenţelor catalitice şi modelatoare. Orizonturile spaţiale şi temporale „sunt prezente în sufletul uman în chipul unui „dublet“ “.

Dubletul orizontului spaţial, de pildă, este compus dintr-un „orizont spaţial intuitiv-*indeterminat* al sensibilităţii *conştiente*, ca o *constantă a umanităţii*“ şi „un orizont spaţial determinat, structurat în anume chip, al inconştientului, cu o *variabilă*, în funcţie de diverse colectivităţi istorico-geografice“. Aşadar, omul ca *fiinţă conştientă* poate prelua şi utiliza orice reprezentare despre spaţiu de vreme ce orizontul spaţial al sensibilităţii *conştiente* este *indeterminat* (nu atârnă de nici un factor). Orizontul inconştient însă are o structură determinată, variabilă după populaţii, grupuri şi colectivităţi. Orizontul spaţial inconştient străbate în conştiinţă prin „personanţă“ (proces similar cu *sublimarea*, cu deosebirea că în viziunea psihanalizei *subilmarea* „mută“ elementele din subconştient în conştiinţă numai sub formă *deghizată*, pe când *personanţa* este un proces prin care *orizonturile* răzbat în conştiinţa nedeghizate, cum şi precizează Blaga). Astfel, un creator îşi poate exprima, graţie personanţei, un orizont spaţial inconştient (cum ar fi acela al spaţiului infinit şi tridimensional) într-o teorie abstractă care face, deci, conştient ceea ce era inconştient. Odată devenit teorie şi deci fapt al conştiinţei, acel model, viziune spaţială etc. se poate generaliza asupra umanităţii prin puterea ştiinţei bunăoară (cazul fizicii newtoniene al cărei „prestigiu“ a determinat generalizarea spaţiului tri-

dimensional infinit în toată lumea). Celelalte populaţii *adoptă* o asemenea viziune despre timp şi operează cu ea fără a fi nevoite să-şi toarne propriul lor orizont temporal inconştient în forma spaţială străină pe care tocmai au adoptat-o. Practic o cultură poate „opera" în planul conştiinţei cu oricâte modele spaţio-temporale (fixate în teorii, forme artistice etc.) fără a-şi vedea falsificate structurile sufleteşti de profunzime. Ba, cum arată L. Blaga în unele „influenţe culturale" pot avea un *rol catalitic*, grăbesc adică creaţia locală şi deci actualizarea propriilor orizonturi, năzuinţe, accente etc. potenţiale (inconştiente) în creaţii originale. Este drept însă că există şi „influenţe modelatoare", cele care predispun spiritul local la preluare imitativă, potenţialul local fiind astfel inhibat. Mai mult chiar, o personalitate se poate manifesta creator chiar în zarea unor orizonturi spaţio-temporale care nu ţin de propriile sale orizonturi inconştiente. Cazul lui Spinoza şi a lui Hertz sunt concludente. Spinoza este între cei dintâi gânditori care au „adoptat concepţia carteziană despre spaţiul infinit în înţeles clar de „atribut" esenţial al existenţei" (p. 139, L. B.). Deşi descinde din cercul cultural arab, în realitate Spinoza „s-a contaminat teoretic, înfruntând barierele care erau în inconştient". Dacă ar fi plăsmuit el o idee despre spaţiu „ar fi ajuns probabil la altă concepţie decât a infinitului tridimensional" (ibid.). Or, Spengler crede că nici Spinoza, nici Hertz n-au ajuns niciodată la viziunea spaţiului infinit pentru că au fost nevoiţi să „toarne" structura internă în forme străine de propriile lor năzuinţe sufleteşti. Iată, aşadar, cât de complex este fenomenul contactului între culturi şi, mai ales, câte sunt direcţiile manifestării creatoare. Contactul cu o cultură nu trebuie judecat peste cadrul strict istoric al unei culturi şi în orice caz nu trebuie pusă concluzia în locul premisei cum face Spengler. Pseudomorfoza poate fi doar o alternativă şi nu este cea mai probabilă. Mult mai sensibil la istorie şi la sociologie, L. Blaga şi clasifică societăţile în societăţi a căror istorie a fost una de „evoluţie firească" (nealterată, majoră) şi societăţi a căror istorie este una „de viaţă", o „istorie prin reacţiune". Ne îndoim însă că există vreo societate care să fi avut o „istorie de evoluţie firească". Incât interpretarea lui Blaga trebuie nuanţată.

Raportarea culturii la conjuncturile istoriei, la epocile de dominaţie străină şi dependenţă atenuează, în genere, tendinţele etnocentriste de orice fel. „Fără a fi câtuşi de puţin ro-

mantici, putem afirma că noi, din clipa în care a fost înmormântat Ştefan cel Mare, nu mai puteam avea o istorie nealterată. Istoria noastră nu mai putea să fie decât cvasiistorie (...) sau istorie prin reacţiune, dar nu o istorie de o evoluţie firească. Printre păcatele cele mai dureroase, de care ne-am molipsit în perioada de dependenţă, este desigur acela de a fi pierdut simţul viitorului, orizontul temporal al evoluţiei şi al liniei majore. *Credinţa că improvizând — creezi, e de fapt duşmanul de altădată, care întârzie printre noi, în forma propriei noastre deficienţe.* (s.n., I.B.)" (L. Blaga, p. 312). L. Blaga, aşadar, atribuie eşecul creaţiei dominaţiei, obişnuinţei de a accepta fostul stăpân sub scuza sau *amăgirea* că dacă preiei de la altul *creezi*. În felul acesta vechiul „stăpân" renaşte sub chipul nostru în „forma propriei noastre deficienţe", care însă este una absolută şi nicidecum o simplă *pseudomorfoză*. Blaga este chiar mai drastic decât Singler. El nu crede că preluând şi improvizând reuşeşti să te afirmi chiar şi turnând „structurile proprii" în forme străine. Însă dacă ar fi doar atât am putea susţine că totuşi Blaga nu s-a îndepărtat prea mult de Spengler în chestia contactelor dintre *culturi afirmate* şi *culturi în curs de afirmare*. Adevărata sa îndepărtare de Spengler este teoria influenţelor *catalitice*. Dacă în teoria dubletelor Blaga deschide o nouă speranţă pentru cel silit să creeze în mediul unei culturi străine, cu teoria influenţelor *catalitice* el practic depăşeşte teoria pseudomorfozei arătând că există *culturi afirmate* care nu numai că nu dictează un proces de pseudomorfoză, dar chiar stimulează afirmarea culturii tinere. O asemenea cultură este, crede el, cea germană. „Cultura germană are conştiinţa măreţiei sale", dar ea se simte particulară, ea îşi cunoaşte înălţimile şi adâncimile, dar în acelaşi timp îşi dă seama de caracterul ei local şi individualist. Ea nu se recomandă neapărat ca un model, fiindcă nu tinde spre clasic ; prin tot belşugul ei de forme şi alcătuiri ea e romantică, izvorând dintr-un cult primordial al individualului. Când apare în faţa străinului, ea, prin chiar firea ei, sfătuieşte : fii tu însuţi. A nu înţelege acest apel intrinsec înseamnă a nu înţelege nimic din natura intimă a culturii germane. Influenţa spiritului german asupra celorlalte popoare a avut deci mai puţin caracterul unui apel la propria fire, la propriul duh, etnic al acestor popoare." Influenţa culturii germane este aşadar aidoma acelor „substanţe active care rămân / într-o combinaţie / totuşi pe dinafară / şi / se numesc catalitice."

(L. Blaga, p. 318). Cultura germană, aşadar, nu va declanşa o pseudomorfoză istorică, ne previne Blaga.

Cultura franceză, în schimb, „îşi arogă prin însăşi natura sa demnitatea unei valabilităţi universale; ea se consideră model mai presus de orice discuţie, şi în raport cu celălalt ea nu admite decât să fie imitată, ca exemplu suprem, ca lege şi arhetip. (...) fiindcă în curs de secole francezul şi-a sacrificat darul de a ieşi din cercul magic al stilului său, lăsându-se absorbit de forme, crezute valabile ca atare. Cultura franceză dictează oricărui străin care se apropie de ea: „fii cum sunt eu!" Sub influenţa catalitică a culturii germane a ieşit cultura rusă cu slavofinismul ei, remarcă Blaga. Şansa afirmării sale accelerate a fost tocmai contactul cu Europa de formă germană. Acelaşi lucru în cazul culturii române. *„Conştiinţa etnică (...) a lui Eminescu* a fost formată graţie unei ample *inducţiuni germane* (...) /care/ *a descătuşat în el şi izvoarele inconştiente, cele mai profunde, ale cântecului românesc* (L. Blaga, p. 317). Iată dar că Europa şi sufletul faustian nu numai că n-au inhibat „sufletul" a două culturi răsăritene, ci dimpotrivă, a descătuşat energiile cele mai adânci, a exercitat influenţe catalitice, „trezitoare" care au grăbit afirmarea acestor culturi. În zona românească, Eminescu este evenimentul „marii treziri" europene în secolul al XIX-lea. Prin opera lui putem tălmăci, aşadar, mai mult decât o Românie locală putem descifra secretele României eterne. Dacă pseudomorfoza nu pare a fi legea sub care stau *procesele creatoare* în aceste culturi, în schimb alte domenii ale culturii par a fi fost totuşi copleşite de pseudomorfoză. Istoria şi critica literară, practica politică şi juridică par a fi fost adânc marcate de pseudomorfoză. „Istoria şi critica noastră literară au făcut, după cum se ştie, o adevărată vânătoare după ideile de împrumut ale lui Eminescu. Satisfacţia gonacilor de a fi făcut o descoperire reală sau fictivă, a cam împiedicat pe istoricii şi criticii noştri să se aplece mai de aproape peste configuraţia nativă a poetului. *Figura poetului a fost reconstituită, stângaci şi nedemn, mai mult printr-o tehnică de mozaic. Puţinii care s-au declarat împotriva metodei de reconstituire exterioară din hârburi colorate, vorbesc cu îndreptăţit entuziasm despre „duhul eminescian" şi despre „sufletul românesc" care şi-a găsit expresie în opera lui Eminescu"* (L. Blaga, p. 317). Fenomenul apare cu mult mai nuanţat, credem, după ce, prin traseul limpezitor al lui L. Blaga am reuşit să trecem cu bine de măgura teoriei pseudomorfozei. Se arată cu cale, în fine, să atragem atenţia

că sunt situații în care un eveniment (ori o conjunctură) sunt mai degrabă stimulative pentru afirmarea structurii interne a unei culturi. Evenimente istorice de mari proporții pot accentua în aceste cazuri o viziune onto-dinamică cristalizată deja în orizontul timpului cosmic al respectivei culturii. Un asemenea eveniment a fost, în România, apariția lui Eminescu. Eminescu și eminescianismul reprezintă „vârsta unei culturi". Vârsta eminesciană a culturii române ne situează pe toți în „zarea eternei dimineți"; adică în temporalitatea ei cosmică, eternă. Cu oricare dintre celelalte mari creații și epoci de cultură putem surprinde secrete parțiale pentru existența noastră în lume. Cu opera lui Mihai Eminescu sunt captate spre a ni le face accesibile în forme transfigurate, tăinuitele noastre raporturi cu absolutul Dumnezeirii, secrete despre modul nostru de înălțare ontologică și deopotrivă pentru modalitățile ontologice ale căderii noastre, despre destin și joc sorții sub cerul limbii române, despre nimic și pieire în zarea noastră de lume, despre ființă și desființare ca și despre panta precarităților noastre, despre morțile de care avem parte, ca și despre mântuitoarele noastre renașteri.

Și dacă opera teoretică a publicisticii ori cea abia desigilată de sub pecețile manuscriselor sunt încă suspectate de pseudomorfoză, fenomenul primește explicații prin micimea sufletească și gravele complexe în care ne-a aruncat curentul colonialismului mental al epocii marilor expansiuni de sisteme mondiale, de la imperii la „sistemul mondial modern occidental". Analizele pe care le datorăm acestei părți din opera lui Eminescu, amânate pentru mai mult de o sută de ani, ar avea rostul să ne elibereze de „vraja" colonializării mentale și să restaureze imaginea statuară a unei culturi care s-a făcut pe sine prin creație liberă, soluționând în chipul ei propriu, dar universal valabil, problemele unei lumi și ale unei istorii aflate la răscruce, într-o epocă de răsturnări axiale și de modelări universale.

Receptarea lui Eminescu în propria lui țară dezvăluie unul dintre cele mai mari paradoxuri ale recepției culturale din câte cunoaștem. Cel mai mare scriitor pe care l-au dat românii, „acela de care s-a putut spune că este, după Zamolxe, cel mai de seamă om ce s-a născut pe pământul țării noastre" (D. Murărașu), a avut recepția cea mai incompletă și mai întârziată dintre toți marii creatori români. O mare parte a operei sale, în special acea din zona creației teoretice, a rămas în afara circulației timp de peste o sută de ani după săvârșirea sa din

Scanned with OKEN Scanner

viaţă pământească. Referindu-se la sociologia receptării, şi a circulaţiei operei, istoricul şi sociologul literar Mihai Ungheanu propune un model care ne-ar putea ajuta să redeschidem chestiunea acestui paradox al recepţiei lui Eminescu în propria lui cultură. Circulaţia şi succesul unei creaţii sunt condiţionate, precizează M. Ungheanu, de existenţa unui „orizont de aşteptare" (o mare neliniştе colectivă, o frământare latentă sau public manifestă, un traumatism colectiv care şi-a lăsat urmele lungă vreme în stările sufleteşti colective etc.), de existenţa unei logistici care să le facă posibile, inclusiv o substanţială subvenţie financiară, şi în fine, de existenţa unui mediator al operei către public, a unui „mesager" („translatorul" codurilor şi secretelor estetico-ideologice ale operei). (M. Ungheanu, „Panait Istrati şi Kominternul. O istorie politică a literaturii române", Editura Porto-Franco, Galaţi, 1994, p. 14—15). Ce s-a întâmplat în privinţa circulaţiei operei eminesciene ? Titu Maiorescu a fost primul mare mediator către public al operei eminesciene. Pentru mediile social-democrate şi socialiste, operaţia a fost împlinită de un A. Vlahuţă sau Gherea etc. Toţi aceştia au trecut sub tăcere manuscrisele şi opera publicistică. Au urmat marii eminescologi, dintre care unii au încercat să corecteze modelul de receptare (între care I. Scurtu, A. C. Cuza, Călinescu el însuşi, dar mai cu seamă N. Iorga). Mediatorii sau marii mesageri putem spune că n-au lipsit. Ceea ce-a lipsit tot timpul aproape au fost logistica şi subvenţiile financiare ale realizării unei ediţii integrale Eminescu, fără de care operaţia unei integrale Eminescu ar fi fost o imposibilitate garantată. Nici unul dintre guvernele celor o sută de ani n-a găsit bani pentru această întreprindere a culturii şi sufletului românesc. Perpessicius a dat startul acestei mari lucrări de recepţie naţională, inaugurând ediţia integrală Eminescu şi ostenind pe manuscrise până ce privirile i s-au retras în interiorul spiritual al fragilei sale fiinţe ca altădată lui Homer. Acţiunea lui are un sens epopeic. Proiectul a eşuat şi de această dată, iar ocupaţia ruso-kominternistă a lichidat cu totul întreprinderea. Până în anii '70, când o echipă de mucenici, în frunte cu Al. Oprea şi Dumitru Vatamaniuc, a declanşat cea mai mare întreprindere editorială săvârşită vreodată în România : ediţia integrală a operei lui Eminescu. C. Noica a umblat lungă vreme, ca altădată martirii Şcolii Ardelene, cu manuscrisele lui Eminescu în traistă, în lungul şi în latul României spre a compune infrastructura de susţinere a unei întreprinderi de facsimilare a tuturor manu-

scriselor. Echipa aflată sub conducerea lui Al. Oprea a trecut sub îndrumarea lui D. Vatamaniuc după tragica dispariție a celui care-și luase dintâi o asemenea răspundere. Editarea integralei Eminescu este una dintre cele mai strălucite lucrări ale rezistenței spirituale în fața celor ce-au voit să ne falsifice ființa și cultura. Mai mult cu sufletul decât cu bani și grație unor încordări suprafirești, ediția a fost purtată la capăt de această echipă care a ilustrat, încă o dată, la încheierea mileniului, modelul de cultură eroică al mediului spiritual românesc, după ce-l practicaseră apostolii evanghelismului nostru social și național în mișcarea Școlii Ardelene și a Pașoptismului românesc. Acea echipă nepereche, pe care nimeni n-ar putea-o prețui la dreapta măsură, căci e și fără de preț ca toate marile lucrări (cum să spui, de pildă, ce preț are munca celor ce-au înălțat marile catedrale ale Franței medievale ?!) a reușit să ne redea, la o sută de ani după dispariția marelui Eminescu, opera integrală. De ce n-au avut bani și n-au acordat subvenții guvernările acestui interval din istoria politică a României pentru a grăbi lucrarea aceasta, e o altă întrebare, pe care o socotim adresată altora. Putem să ne întrebăm ce înțeles au toate piedicile care au vrut să oprească marea lucrare pe toată durata ei de circa 20 de ani. Putem să ne întrebăm de ce a fost întoarsă din analizele ei o cercetătoare americană spre a compune o imagine mistificată unei culturi și unor oameni cu care a conviețuit fără să-i fi înțeles, cum i-ar fi cerut morala profesiunii și a științei sub ale cărei veșminte și-a ascuns cel puțin lipsa de simpatie. A scrie un subcapitol întreg despre Eminescu, mărturisind, în prealabil, că nu l-ai citit și nu l-ai înțeles este un lucru de toată faima, dar nu și de toată lauda. („În orice caz, nu sunt capabilă să judec plauzibilitatea argumentului, fiindcă *am citit puțin din poezia sau scrierile politice și economice ale lui Eminescu...*", cf. K. Verdery, „Compromis și rezistență. Cultura română sub Ceaușescu", Ed. Humanitas, București, 1994, p. 142). Se cuvine precizat pentru dreaptă înțelegere a acestei acțiuni de restaurare a integralei eminesciene că ea s-a bucurat totuși de o anumită logistică și prima „instituție de spate" care trebuie menționată în această „bătălie" este revista *Luceafărul*, aflată sub direcția ideologică a lui Mihai Ungheanu (care a consacrat, de altfel, o serie de peste zece cronici operei publicistice, la care nu vom avea spațiul suficient pentru a face referirile necesare cu această ocazie). Domniei sale îi revine meritul de a fi organizat acțiuni de susținere publicistică a acestei mari

acțiuni editoriale, care a mobilizat atâtea energii sufletești, bucurându-se totuși de mijloace financiare atât de modeste.

Chestiunea n-ar fi pe deplin luminată dacă nu s-ar aminti aici, doar în treacăt, cea mai importantă dezbatere, cu funcții logistice, în tot acel interval. Este vorba despre dezbaterea în jurul protocronismului. Edgar Papu, Paul Anghel, Mihai Ungheanu, regretatul Pompiliu Marcea, Dan Zamfirescu în gruparea ideologiei și teoriei protocroniste și N. Manolescu, Ov. S. Crohmălniceanu etc., în gruparea adversă, au susținut cea mai strălucită confruntare teoretică postbelică (probabil din toată zona răsăriteană). Această dezbatere a avut o funcție logistică pentru relansarea actului de recepție a marilor opere ale culturii române, în frunte cu opera integrală a lui Mihai Eminescu. Cu un asemenea triumf, putem privi înțelegători umbra, în fond abia sesizabilă și fugar așezată de cartea neinspirată a cercetătoarei americane, peste evenimentul care a încununat opera de douăzeci de ani de rodnică osteneală editorială la difinitiva biruință a integralei Eminescu în cultura lui de acasă. Cu al XV-lea volum consacrat manuscriselor (și apărut după volumul al XVI-lea) se încheie această lucrare de recepție a lui Eminescu la 112 ani de la anul în care poetul și-a formulat pe deplin închegat teoria păturii superpuse.

CAPITOLUL II

NELINIȘTEA ȘI REALUL. PASCAL ȘI EMINESCU

1. Puterea neliniștii și valoarea lucrului la Eminescu și Pascal. Tradiția „cugetărilor" în cultura europeană

Secolul al XVII-lea este traversat de o tensiune psihosomatică de ample proporții, în care, de fapt, se traduce angoasa europeanului în fața unei noi viziuni asupra realului, prin care se arată biruitoare cultura occidentală modernă. Între nimicul lumii și absolutul ei, viața este resimțită ca un exil blestemat. „Căci la urma urmei, ce este omul în natură ?... se întreabă Pascal (...) Un lucru de mijloc între nimic și tot. El este infinit îndepărtat de înțelegerea ambelor extreme, tot atât de incapabil să-și dea seama de nimicul din care a ieșit și de infinitul în care-i înghițit" (1. *Oeuvres* I, p. 78—79).

Scanned with OKEN Scanner

Dar ce fel de om este cel ce trăiește cu o intensitate insuportabilă această dez-mărginire în stare a istovi un biet mănunchi de forțe adunate la un loc spre a compune *nucleul simțirii* și *unitatea unui suflet*. Cum nu se destramă realul corporal și cum se află, suspendat între două nimicuri, între veșnicia care-l precede și cea care-i urmează, într-un „aici" situat „în nesfârșita imensitate a spațiilor" ?! Ce este „lucrul acesta de mijloc între nimic și tot", care, iată, s-a înălțat la conștiința de sine ? La conștiința de sine ? Dar ce este *sinele*, când totul este Necuprinsul Dezmărginirii ?! Cum să te întorci la Sinele tău din nemărginire ? Cine să strige și de unde : *„Ego sum !?"* Oare nu este „deplorabilă" pretenția *Eu-lui ?* „Le moi est haïssable !" remarcă Pascal, denunțând o asemenea pretenție. *Eu* sunt *aici* și *acum*. *Unde* anume și *când* anume ? Căci ce înseamnă *aici* și *acum* în raport cu infinitatea spațiului și a timpului ? „Când examinez scurta durată a vieții mele înghițită în veșnicia care mă precede și în cea care îmi urmează, micul spațiu pe care-l umplu și pe care-l văd prăbușit în nesfârșita imensitate a spațiilor pe care nu le cunosc și care mă ignoră, mă înspăimântă și sunt *mirat* că mă aflu aici mai degrabă decât acolo ; căci nu există *nici o rațiune* de ce aici și nu acolo, de ce acum și nu atunci. *Cine* m-a așezat aici ? Cine a rânduit și a hotărât ca acest loc și acest timp să-mi fie destinate ? *Memoria hospitis unius diei praetereuntis*". Și, mai jos : „Tăcerea eternă a acestor spații mă înspăimântă." *„Cine* m-a așezat aici ?" Iată strigătul eclezíastului în vocea lui Pascal. Nici lui Pascal nu-i răspunde nimeni în imensitatea spațiului și timpului etern. „Locul" și „ivirea" lucrului nu au nici un înțeles. Dar ceva ființează totuși în *locul* meu și vine de pretutindeni. *Mirarea* și *spaima*. Adică *marea Neliniște*. Angoasa. Iată dar ceva sigur în legătură cu esența omului ca „lucru între două nimicuri" : o neliniște în stare să compună raportul locului meu la infinitul spațiului și al timpului. Omului acesta european, așa cum ni-l arată secolul al XVII-lea, îi stau deschise două căi pentru întemeiere : cugetarea și neliniștea. Îndoindu-se de tot și de toate, lipsit de orice siguranță în nesfârșit mișcătoarele și înșelătoarele determinații, el descoperă, cu Descartes, că ceva ține în toată această risipire ontologică. Ce anume ? Cugetarea însăși. Aceasta reprezintă elementul constant, cărămida din care s-ar putea edifica certitudinea. Iar *eul* nu este atunci altceva decât *subiectul* actului cugetător, suportul cugetării. Dar ce este cugetarea însăși în fața „tăcerii eterne" a spațiilor ? Copleșită cum se arată a fi între

cele două veşnicii ale timpului ? *Eqoul cogitans* nu este în stare a istovi *neliniştea* astfel că aceasta rămâne adevăratul element *bazal* al tuturor manifestărilor omului european, aşa cum ni-l descoperă, în toată strălucirea lui, secolul al XVII-lea francez. Copleşit de vanitatea de a fi singura cale către întemeierea lumii, ego-ul acesta cartezian n-ar cum şti că stă suspendat deasupra abisului pe care-l cuprinde în necuprinsul lui doar marea Neliniştе, singura forţă sufletească în stare să se măsoare cu Nimicul lumii şi cu Eternitatea ei. Iată de ce vom numi această neliniştе *angoasă bazală*. Ea este un element de permanenţă a sufletului european şi semnul distinctiv al apartenenţei la cercul culturii europene. Ea capătă caracter de angoasă bazală, căci se înfăţişează ca neliniştе provocată de un conflict interior „reprimat", respins şi adăpostit în inconştient. Este conflictul dintre pretenţia Eul-ui de a epuiza lumea în cugetările lui şi revolta sufletului care nu-şi află pacea şi liniştea în categoriile intelectului. Ni se propune aşadar o cale spre tălmăcirea cunoscutei cugetări pascaliene, deja citate : „le moi est haïssable". A fost nevoie de mare cucerire kantiană pentru ca, prin distincţia dintre „intelectul dogmatic" şi „ego-ul transcendental" să înţelegem, în fine, semnificaţia profundă a cugetării pascaliene despre „eul detestabil". Oare nu este *eul*, în sens pascalian, „intelectul dogmatic" din accepţia kantiană ? Eul detestabil este vanitatea însăşi, pretenţia de a epuiza înţelesul lumii în exerciţiul unei aşa-numite „inteligenţe naturale". Méré, tânărul libertin de care se apropiase Pascal o vreme, este prototipul vanităţii Eu-lui, care se înalţă pe sine la rang de instanţă a cunoaşterii întemeietoare. Pascal, aşadar, este omul neliniştii, Méré al certitudinii. Înţelegerea chestiunii reclamă o cercetare mai în amănunţime a diferenţei tipologice dintre *libertin* şi *marele neliniştit*, aşa cum ni se înfăţişează aceştia în făptura celor două individualităţi ale secolului al XVII-lea, pe care cultura europeană le-a memorat fără a coborî asupra lor o explicaţie mulţumitoare.

Dacă în pretenţia ego-ului de a se considera măsura realului pulsează atâta vanitate, atunci forţa aceea care-l măsoară, înfruntându-l, de unde izvorăşte ? Forţa naturală nu este de vreme ce se iveşte odată cu ego-ul, ca *umbra* lui. Atâta surpriză este în descoperirea acestei forţe încât, înconjurat de-ndoială, primeşti îndemnul de-a trece în apărare-i şi astfel îi găseşti, cu Descartes, „vecinul" lui Pascal, meritul cel mai mare din câte i-ar putea fi atribuite vreodată : puterea cugetării. Legănat de amăgirea ego-ului *cogitanş*, nici nu simţi, în lină

plutire, că ai ajuns să dai vamă pentru ceea ce credeai că-i pură părere : trufia eului. Te afli în plină filosofie kantiană, un tărâm în care templul *ego-ului cogitans* cartezian zace-n ruină umbrit de strălucirea acelei instanțe care a repus în echilibru raporturile *Ego-ului cu Lumea,* (A. D. Gherea) restabilind *temeliile* obiectului. Să numim această instanță Eu transcendental. Pascal, îți pare, a avut întemeiere în cugetarea lui. Ego-ul transcendental supune eul dogmatic, încrezător în sine până la sfidare, unei critici distrugătoare. În chiar criticile acestea simți însă cum renaște eul legislator (T. Brăileanu). În actul oricărei cunoașteri se ivește spontan, mai puternică decât orice altă forță, presupunerea că obiectul va avea o „comportare legală". Și fenomenul „răspunde speranței noastre, pentru că, fiind perceput ca obiect de cunoaștere posibilă, el este produsul activității de sinteză *aprioric*ă a spiritului nostru." Presupunerea noastră se întemeiază, iată, pe certitudinea că prin chiar actul cunoașterii noastre se distribuie în lume legi universale. (I. Prigogine, p. 131). Egoul transcendental, așadar, nu poate fi izvorul acelei forțe care-însoțește cu negarea ei ego-ul însuși. Nici Kant, așadar, nu istovește cu „criticile" lui cugetarea pascaliană. Doar că după „momentul" său ne-am ales cu o întrebare în plus : „dar eul vanitos, el însuși, de unde-și trage puterea ? Care-i sursa din care izvorăște ?"

Ce anume îl reclamă pe suprafața existenței, dacă este, așa cum ni-l prezintă filosofia și etica, doar *golul de lume* (pe care încearcă să-l „umple" pretenția lui). Și-atunci descoperi că „eul-lume", pe care ne propune Pascal să-l urâm, și trebuie să-l urâm, îl și urâm, nu-i chiar fără noimă în topica acestor nesigure agregări. Oare nu este în tensiunea aceasta dintre cele două forțe, pe care-o surprinde atât de pregnant cugetarea, ceva din secretul tensiunii realului ? O tensiune care, iată, răzbate în firea omului și, prin ea, în inepuizabilul cugetării ? Se cuvine, așadar, să observăm că această cugetare stă neatinsă de sistemele filosofice, păstrându-și deplina suveranitate metafizică. La fel găsim a se-ntâmpla cu acele cugetări, și ele fără egal în cultura lumii, ale lui Eminescu : „Cu fiecare lucru Universul s-opintește" și „Cu fiecare om o lume își face încercarea". Ceea ce te surprinde mai întâi în aceste cugetări este elementul lor comun, cum că în orice încercare a realului stau îngropate două eșecuri : eșecul „lumii" și eșecul realului însuși, cu posibilele lui cu tot. Surpriza este atât de mare, încât te îndrepți grabnic spre vreun sistem metafizic

spre a-ţi mântui clătinarea. Dar nu găseşti nici unul pe care să te reazemi. Ideea că *realul* urcă *trepte ale înfiinţării* te întâmpină mereu de la Sf. Augustin până la Heidegger. Rămâne însă, cu aceste cugetări, un „rest" de idee care te găseşte cu totul nepregătit. Şi anume : cu *înfiinţarea* deodată, afli în cugetările eminesciene, urcă în existenţă şi *desfiinţarea*. Şi ce se va alege atunci ? Ce trebuie să fie (şi să devină) o lume care înaintează în existenţă odată cu propria ei desfiinţare ?! Ba iată că realul însuşi (cu tot cu *posibilele* lui) aşteaptă la poarta existenţei spre a intra în lume doar pentru a-şi consacra desfiinţarea, dacă cumva în-fiinţarea nu ţine. Adică realul vine spre el dinafara lui însuşi. Încercările realului, aşadar, stau şi sub semnul negativului. Şi aceasta ar explica o parte din surpriza pe care ţi-o stârnesc cugetările eminesciene. Există un real în interiorul realului (adică în cercul existenţei) care poate căpăta semnul *minus*, care-l şi are de vreme ce-i stă în putinţă. Dar lucrul acesta este cu totul neobişnuit. Pentru mintea europeană (în special pentru culturile nord-vestice), realul are obligatoriu semnul *plus* şi regimul său ontologic este acela al *înaintării* (afirmării de sine). Eminescu se afla şi el în cercul european al ideii metafizice şi, ca atare, va lega şi el modalităţile *existării* (fiinţării) de cercul realului. Contribuţia sa este însă una într-o direcţie pe care n-a mers meta-fizica europeană : *afirmarea de sine a realului*, observă el, *poate căpăta expresia retragerii din existenţă*. Acesta este *realul negativ*. Dacă ar fi să încercăm o reprezentare intuitivă asupra fiinţării în orizontul realului negativ, ar trebui (dar totuşi cât de mult ne-am îndepărta !) să înţelegem totul sub semnul *„împuţinării" lumii*, a de-realizării şi a creşterii *„negativului"* ei. Lucru greu de imaginat, dar nu imposibil. Oricum, ontologia realului se află astfel radical modificată. Încercarea minţii noastre în faţa unei lumi cu semn ontologic negativ, a unui real supus descreşterii în condiţiile în care descreşterea însăşi este reală (căci este a realului), atinge încordări insuportabile. Şi totuşi vom merge mai departe pe această cale, căci deschizător şi luminător al drumului este chiar Eminescu.

2. A fi în real lipsit de realitate

Toate formele de cunoaşte din cadrul culturii europene par a fi întemeiate pe ideea „sporului ontologic" : „fiinţa spo-

reşte realul în sânul realului, aşa cum s-a spus despre geniu că sporeşte natura în sânul naturii" (C. Noica, p. 381). Acesta este postulatul ontologic al întregii culturi occidentale. Se arată însă cu putinţă şi un proces invers şi anume declinul „realului în sânul realului". Situaţia aceasta se deosebeşte de cea dezvăluită de filosofia realului pozitiv (cu „spor ontologic") şi de aceea din zarea metafizicii oriental-indiene în care realului nu i se atribuie nici o funcţie ontologică, aceasta fiind trecută asupra Neantului, a Nimicului ontologic. Readucând chestiunea în unghiul nostru de interes, ne putem întreba : ce întemeieri i se pot găsi realului într-un orizont în care acesta este expus desfiinţării ontologice ? A fi în real lipsit de realitate înseamnă, cum am spus, a avea temei (fiinţă), dar a-ţi pierde (treptat) existenţa, iar, la limită, a n-o mai avea deloc. Ce se întâmplă celui condamnat să „trăiască" în esenţial, refuzat sau refuzând (cine ştie ?) existenţa ? De la gestul frivolităţii în real (vezi criticile zeflemelei în epoca interbelică la un teoretician ca C. Rădulescu-Motru şi până la regimurile tragice ale desfiinţării economice a realului unui popor, putem consemna tot atâtea variante ale ideii despre „realul deficitar". E posibilă, aşadar, o „realitate" care se manifestă numai în şi prin *negativul realului* (fie din cauza regimului economic şi politic, fie din pricina superficialităţii şi a frivolităţii nefireşti ale agentului istoric, care refuză ori nu se poate înălţa spre *întemeieri ontologice)* (M. Eminescu). Dacă ar fi să căutăm ilustrări istorice, primul exemplu care ni s-ar înfăţişa ar fi acela al agentului fanariot : a avut toate condiţiile să existe (să se *in*-fiinţeze) şi totuşi a ratat ori (poate) a refuzat (cine ştie ?) orice regim ontologic pozitiv (de întemeiere ontologică a realului). În Ţările Române a ratat regimul culturii, în Grecia pe cel politic, în Imperiul Otoman pe cel economic (dacă ne amintim că afacerile comerciale ale imperiului se aflau în mâinile dragomanilor, care erau toţi fanarioţi). Într-un cuvânt, în *toate*, acest agent s-a furnizat desfiinţărilor, încadrând prin manifestările sale un amplu declin ontologic. Iată ce scrie M. Eminescu, referindu-se la asemenea desfiinţări în real, adică la seriile negative ale realului : „...orice progres real se operează nu în afară, ci înlăuntrul oamenilor şi (...) cu cât aparenţele nejustificate ale progresului sunt *mai mari,* cu atât *regresul* cată să fie şi el mai simţitor..." (*Opere,* X, Ed. Academiei, Bucureşti, 1985, p. 201) Sau : nivelul cheltuielilor publice s-a înzecit, nivelul culturii şi averii generale a rămas acelaşi, ba pentru marea ma-

joritate a poporului, acest nivel e chiar [mai] scăzut" (ibidem, p. 197). Referindu-se la relaţia inversă între *expresia geografică* şi cea *etnologică* a progresului, Eminescu remarca posibilitatea *înmulţirii averilor* într-o *ţară*, în condiţiile regresului, până la pieire, al *poporului* („*ţara* ar merge înainte, chiar dacă *poporul* românesc ar pieri", scrie poetul referindu-se la un *progres economic* în favoarea colectivităţii politice, dar în defavoarea *colectivităţii etnologice*). Afirmarea şi deci progresul economic antrenează regresul etnologic în real, adică un „scăzământ ontologic" al „speţei naţiune", o specie incontestabilă a realului însuşi. Să reţinem că în viziunea lui Eminescu, pătura superpusă ca factor negativ al istoriei este expresia unui *raport negativ* între *colectivitatea politică*, de o parte şi *colectivitatea economică* sau *etnologică* (etnică), de alta. Afirmarea uneia (a celei dintâi) este un câmp de retragere şi scăzământ pentru celelalte două.

Ne dăm seama, iată, că tot ceea ce există, toate cele ce fiinţează pot acţiona ca „investitori" în real şi astfel se arată făuritoare de destin în contul (prin compensaţie) *proceselor desfiinţării*. Există deci o *funcţie ontologică a realului* şi o *investire ontologică în real*. Manifestarea inşilor concreţi şi a societăţilor face cu putinţă transfigurarea deficitului într-un spor ontologic printr-o desfăşurare compensatorie. Aceeaşi investire ontologică, însă, poate „arunca" în lume mari angoase, potenţând „sarcina negativă" a realului. La polul opus avem exemplul populaţiilor cărora li se refuză şi refuză ele regimul existenţei istorice, viaţa lor desfăşurându-se în regimul esenţial al fiinţei. Este cazul „retragerilor" din istorie. Timp de o mie de ani Romaniile populare orientale au refuzat ori au fost împiedicate de la orice *afirmare statală*, reuşind să-şi păstreze *fiinţa* etnică în cadrul organizaţiilor ţărăneşti de văi, ţinându-şi rânduiala după acel *Jus valahicum*, de care pomenesc documentele bizantine târzii. Dacă n-ar exista proba celor trei *mari creaţii culturale* ale acestor Romanii orientale (iar cultura este prin excelenţă o *manifestare strict esenţială*), cu greu am putea spune ceva despre masele întinse de populaţii romane (daco-romane şi traco-iliro-romane) ale Răsăritului. Cele trei mari creaţii sunt : a) limba română, cu dialectele ei (extrem de semnificativă între limbile neoromane) ; b) creştinismul cosmic ; c) complexul cultural mioritic de o incontestabilă originalitate. Din secolul al XII-lea apar iniţiativele statale (prin imperiul Asăneştilor), iar dintr-al XIII-lea şi al XIV-lea secol asistăm în aceste zone la patru direcţii de ma-

sivă afirmare istorică sporitoare a ramurii românilor nord-dunăreni : Bizanțul după Bizanț, Statele române, de tipar cu totul nou pentru orientul european al epocii, Războiul de două sute de ani cu Imperiul Otoman și progresiva afirmare a unei Culturi vojevodale, în care se încadrează și mănăstirile bucovinene ale epocii lui Ștefan cel Mare și Petru Rareș, dar și cultura scrisă care va culmina cu Renașterea târzie a secolului al XVII-lea (momentul Cantemir-Brâncoveanu).

Toate cele ce ființează pot acționa ca „investitori" în real și astfel se arată făuritoare de destin în/și în contul (prin compensație) proceselor desființării, Insul, ca „factor" transcendental, face cu putință transfigurarea deficitului într-un spor ontologic printr-o desfășurare compensatorie ! Aceeași investire ontologică permite potențarea „sarcinii negative" a realului. Este cazul marilor nihiliști. Pe urmele lor, teama și zădărnicia se accentuează. La începutul deceniului al V-lea apărea în cultura română o carte în stare a clătina fruntariile certitudinilor confortabile cu privire la semnificațiile poporului român în istorie. Aceasta este cartea lui. E. Cioran, *Schimbarea la față a României* (1941). Cartea a primit replica lui M. Vulcănescu, L. Blaga, M. Eliade, N. Iorga, C. Noica. Dacă Noica, Eliade și, oarecum, Blaga n-ar fi supraviețuit marilor dizlocări postbelice, am fi somați să acordăm deplină validitate scenariului cioranian. Din fericire însă istoria a devedit că, într-adevăr, modelul ontologic al culturii române a rezistat valului uriaș al acțiunilor de desființare postbelică. Există însă personalități a căror manifestare constituie în real surse de vaste energii recuperatoare, în stare a institui adevărate orizonturi ale salvării. Aceștia sunt „sfinții" și „martirii" (pentru epoci ca aceea a destrămării imperiului roman cu tabloul marilor sale tragedii), înțelepții și profeții (ca cei care au recuperat integritatea poporului evreu într-un moment de cumpănă ontologică pentru existența și supraviețuirea ființei sale etnice), geniile eponime (care instituie orizonturile salvării ființei etnice în mediul crizelor radicale ale modernității, cum este și cazul exemplar al lui M. Eminescu.

3. Filosofia real-istă a faptei. Deficitul ontologic

A fi *în* real, așadar, înseamnă a încadra prin chiar *faptul existenței* tale procese sporitoare ori desființări ontologice. În și prin tine realul *sporește* ori *scade*, intră în declin. Existen-

ţa, aşadar, este doar un *cadru receptacular*, în care se pot desfăşura procese deopotrivă sporitoare şi desfiinţătoare. Puterea înfiinţării şi desfiinţării atârnă de forţa pusă în mişcare de către un proces ori altul, un individ ori altul, o colectivitate ori alta. Sunt nenumărate exemplele de vieţi care pot ilustra cartea autodesfiinţării lor. Sunt iarăşi destule exemple de personalităţi care au iniţiat procese desfiinţătoare în stare să treacă dincolo de cercurile biografiei individuale. Putem vorbi, deci, despre puterea unei colectivităţi de a-şi spori realitatea. M. Eminescu a reflectat asupra acelor manifestări capabile să provoace un deficit, un declin ontologic în real şi al realului. Ideea sa este că orice individ şi orice grup întreţine cu realul-speţă, numit „naţiune", un *raport* care poate primi semnul plus sau semnul minus, după cum manifestările lor aduc un spor ori un declin ontologic în sânul realului însuşi. Pentru a nu căpăta semnul minus, este necesar ca un asemenea raport să fie unul de *compensaţie prin muncă*. Cu fiecare faptă sporitoare (în real), realul creşte, se împlineşte, primeşte semnul plus. În real se instituie astfel un *câmp de concentrare ontologică*, acolo unde nu era decât pura *dispersie ontologică*, tărâmul norocului („Trăind în cercul vostru strâmt / Norocul vă petrece..." zice poetul meditând liric asupra unei regiuni de *pură dispersie antologică*, în care se poate întâmpla una ori alta, după cum dă soarta, norocul). Fapta devine astfel o categorie cardinală în cadrul sociologiei realiste eminesciene. Fapta imprimă „reităţii" *valenţă ontologică*, astfel încât putem spune că *fapta* deschide în existenţă câmpuri ale *concentrării ontologice* (împlinire, spor ontologic) sau, dimpotrivă, câmpuri ale *risipirii* şi *declinul ontologic*. Fapta este semnificativă în cadrul sociologiei realiste nu pentru rezultatul ei, ci pentru puterea (calitatea) sa de a deschide în existenţă câmpuri ale devenirii (ale unei „deveniri" ce decade ori ale unei deveniri sporitoare). Prin faptă se deschide în existenţă un orizont de împlinire a realului sau unul de „scădere", şi „declin". Fapta, deci, este un câmp deschis în existenţă şi are, dincolo de orice alte semnificaţii, trei sensuri fundamentale prin care îi putem judeca „valoarea". Câmpurile deschise în existenţă, prin tăria faptei, pot limita (desfiinţa) realul, îl pot împlini (înfiinţa) ori pot ţine lucrurile pe loc (neutralitate ontologică). Câmpurile deschise în real pot avea, aşadar, semnul plus, semnul minus şi semnul zero. Căutând ilustrări în realul istoriei europene, vom observa că Pacea de la Versailles a reprezentat o deschidere ontologică în realul european, cea

de la Yalta, însă, s-a dovedit a fi un câmp de închidere, căci ceea ce s-a câștigat a fost cu mult mai puțin decât ceea ce s-a pierdut.

O asemenea faptă a antrenat încrucișarea unor procese ale declinului ontologic european (ca real unitar) căci, resuscitând *centrele imperiale*, a limitat manifestarea câmpurilor de con-centrare ontologică doar la câteva metropole. Mai toate națiunile sud-estului european au suferit o închidere a câmpurilor lor de *afirmare ontologică*. Acest model teoretic poate fi utilizat pentru examinarea oricărora dintre formele istorice de manifestare, căci orice fapt, aflându-se integrat într-o serie de fapte (manifestări ale realului), are o dublă semnificație : în raport cu realul însuși și în raport cu faptele anterioare și posterioare. În sensul acesta putem atribui faptului o semnificație cuantică, de vreme ce prin el se află în joc întregul real și, totodată, el reprezintă o discontinuitate *în* real, în raport cu alte fapte trecute și viitoare (care la rândul lor și ele, discontinui fiind, au pus în joc realul în integralitatea lui). Ne dăm seama de limita abordărilor de psihologia popoarelor care identifică „sufletul etnic" cu unul dintre *câmpurile fenomenologice ale psihologiei colective* (care însă țin de câmpul deschis în realul etnic de *faptul istoric colectiv* al unui agent ori chiar al întregii colectivități). Eroarea psihologiei popoarelor provine din necunoașterea naturii cuantice a faptului care, angajând *realul etnic* în integralitatea lui, creează iluzia completitudinii absolut *actualizate* a sufletului etnic, iluzia epuizării întregului potențial sufletesc al unei etnii în câmpul unei fapte istorice date. În realitate, angajându-se în integralitatea lui, sufletul etnic este, cu fiecare *fapt istoric*, mereu altul, astfel că nu există o singură psihologie a aceluiași popor, ci un număr deschis de psihologii etnice (dacă ținem seama de virtualitatea realului). Abia cu noile metode ale sociologiei, antropologiei și psihologiei profunzimilor s-a ivit în fine posibilitatea unei științe a psihologiei colective, care însă nu mai comite eroarea să identifice referențialul etnic cu fenomonologia actualizărilor psihice ale unei colectivități etnice date. Între „legile" psihice și „faptele psihice" este o diferență radicală. Unele sunt date structurale și au semnificația unor „funcții categoriale" (arhetipurile lui Jung, categoriile stilistice la Blaga etc.), celelalte sunt date istorice. E posibilă determinarea unor *legități istorice* ale faptelor psihice ale unui popor, dar acestea nu țin de psiho-

logia etnică ci de psihologia istorică a momentului considerat, care se modifică radical. Opera lui M. Eminescu ne oferă date deopotrivă despre legile etnopsihice și legile istorice ale existenței poporului român.

4. Teoria elementului. Despărțirea de Eminescu

Teoria despre realurile care-și pierd realitatea fără a fi anihilate ontologic este baza metafizică a realismului sociologic. Pentru a înțelege acest proces de împlinire-desființare a realului (în cercul manifestărilor sale) este necesar să recurgem la conceptul de „element" din ontologia noichiană. „Este un fapt evident că *lucrurile dispar*, dar poate în ceva *încă subzistent*, elementul, iar nu în ceva evanescent ca relațiile" (C. Noica, p. 333). (Este aici un criteriu care ne-ar putea ajuta să înțelegem impasul sociologiilor fenomenologice, care reduc totul la inter-acțiune). *Elementul* este, așadar, categoria care ne poate ajuta să înțelegem cum e posibilă menținerea funcției ontologice a unui real care și-a pierdut realitatea. Realul nu este reductibil nici la înțelesul său *substanțial* (căci vedem că există realuri precum *realul-câmp* în fizică sau *realul-idee* în societate : idealuri, scopuri, valori etc.) dar nici la înțelesul său funcțional. „Între conceptul de *substanță* și cel de *funcțiune* se impune un concept nou, care să păstreze o substanțialitate și, fără a se dizolva în funcțiune, să manifeste funcționalitate" (C. Noica, p. 333). Acesta este elementul „ca realitate" mediatoare și ca mediu la propriu. Asemenea medii apar din când în când ca realități mai puternice ontologic decât întrupările individuale..." (ibidem). Între ilustrările pe care le caută Noica este și aceea de „*specie*" care, de la Darwin încoace, „nu mai este substanța propriu-zisă (...)", a căpătat un caracter funcțional, în locul unuia substanțial, numai că (...) nu l-a pierdut cu totul pe cel substanțial. (...) ; tot ce e viu se dovedește a fi *întru* o specie, care, fără să preexiste individului (...) îl modelează totuși, ca o realitate organizator activă sau, cum se spune acum, ca un „sistem de reglare", el însuși în curs de determinare prin exemplele pe care le determină. Cum oare să numim altfel decât „elemente" asemenea *entități* nici *substanțe*, nici *funcțiuni*, deopotrivă *substanțiale și funcționale*, care dau *ființă lucrurilor și iau ființă de la ele* ? Elementele ființează peste tot. (...) Studiul istoriei a oscilat între

date prea legate de *realitatea imediată* și *orizonturi* prea largi de *idealitate*, până când sociologia și filosofia culturii au indicat *structurile comunitare* și *mediile ce apar în istorie*, dacă nu / chiar / câte o adevărată lume, cekumene" (C. Noica, p. 334). Trăim, așadar, și prin aceste „elemente nevăzute, nicidecum numai prin realități văzute" (C. Noica, p. 335). Putem formula o primă ipoteză pe drumul nostru spre ideea de realism sociologic, pe deplin întemeiat în opera politică a lui Eminescu, și anume : când realul este desființat într-un lucru, el se refugiază în *mediul* acestuia, astfel încât tot ambientul se „îmbolnăvește" subit de absența lucrului respectiv și îl conservă ca *pură virtualitate*, ca predispoziție spre realitatea lui. Așa se explică acele stări afective *colective* în fața câte unei nedreptăți făcute unui om, unei colectivități, ba chiar lucrurilor neînsufletite. Ele sunt starea de *câmp* a realității substanțiale a lucrului (omului sau colectivității) desființate. Într-adevăr, „oamenii realizează doar în câte un ceas deosebit ce este elementul." (C. N., p. 335). Dar și cu împlinirea excesivă a câte unui *real* lucrurile se petrec la fel ; *realitatea* lui trece dincolo de el și el se face simțit prin ceva de peste marginile lui. Prea adesea *elementul* se manifestă ca ceva „în lumea dinafară". Pentru *a spori* realitatea lucrului, elementul trebuie să se manifeste ca *interioritate* nu doar ca ceva *distribuit* și dispersat, chiar dacă nu-și pierde nici astfel *unicitatea*. Nu este suficient, remarca Noica, să ai *corul dionysiac* și *arcul bahic* pentru ca tipul de *entuziasmos* manifestat astfel să și fie sporitor ontologic. Este necesar ca aceste „elemente" să dea *arcul tragic*, deci tragedia, și numai astfel ceea ce mai înainte doar „plutea" în aer, în „mediul" de viață și de cultură s-a împlinit, adică a devenit „model ontologic satisfăcut", câștigându-și subzistența și autonomia. Nu același lucru s-a întâmplat cu „Misterele" Evului Mediu, care n-au dat „nici creații individualizate, cu atât mai puțin legi ale unui gen literar care să se impună ; elementul a rămas element gol" (C. N., p. 336). Prin *Luceafărul* lui Eminescu mitul popular al *Zburătorului* din folclorul românesc, asimilat „metaforei luminii a Occidentului" (cf. Sv. Matta, p. 25), s-a transfigurat în „orizont hyperionic", deschizând poate un eon cultural nou în câmpul de criză al culturii faustiene. „În sfârșit, un alt exemplu : în toate culturile cu tradiție, elementul folcloric a precedat creația folclorică. Oamenii au trăit în ele-

mentul acela, până ce el s-a condensat în creații. Într-un sens apropiat, șezătoarea, sărbătoarea în general, a precedat cântecul, așa cum salonul literar, tot ca un fel de element, a precedat pe moraliștii francezi — până la a pune pe La Rochefoucauld să scrie maxime la comandă — precum și legile genului respectiv, în măsura în care se poate vorbi de legi aici. Căci realitatea de ansamblu a elementului este cea care face posibile făpturile de o parte, legile de alta, iar legile se nasc și ele." (C. N., p. 336).

„Acum se poate încerca o definiție pentru element : numim așa *orice mediu exterior ce poate deveni mediu interior*" (C. N., 6, p. 339). „Astfel cultura care la început reprezintă un perfect mediu *exterior*, cu *universul ei de cunoștințe*, ce trebuie învățat și de *documente* ce trebuie *consultate* ; devine până la urmă un *mediu interior*, în cazul celor împliniți în ea și care *se ridică la puterea ei*" (C. N., p. 339).

Tot astfel, *comunitatea, sensurile* de viață ale societății, valorile etc., „se pot preface în *principii de viață* dinăuntru active și creatoare" (C. N., p. 340). Elementul, așadar, „prezintă ceea ce este în lucru mai adânc decât lucrul însuși" (ibid.). Curiozitatea este că, deși fiind mai adânc în lucru decât lucrul însuși, el poate fi atât de ușor „despărțit" de lucrul însuși. Or această despărțire provoacă *desființarea* lucrului, *de-realizarea* lui. Ce mai este cultura fără personalități sau cu *opere interzise*, oprite să circule. Aceea este o *cultură care și-a pierdut realitatea*, adică o cultură desființată. Ce mai este o cultură în care lumea instituțiilor este utilizată cu o „pană" spre a fi introdusă între mediul acelei culturi și oamenii ei ? Un cadru de înstrăinare omenească. Căci nimic nu poate fi mai înspăimântător pe lume decât o *societate* pe care „pana" instituțiilor o ține „separată", despărțită de cultura ei. Spunem în asemenea cazuri că acea cultură, deși *reală*, este *des-ființată* în chiar *cercul său de manifestare*.

Ce fel de „real" este acesta ? Un „real" pe dos, un „real negativ" adică un câmp de încadrare a desființărilor sale. Modelul ontologic al acelui real este *blocat*. Căci, de vreme ce acel real are un model deja obținut, el nu mai poate fi „desființat" altfel decât prin *blocare*. Aceasta dezlănțuie o criză de mari proporții pentru starea sufletească a unei culturi și a unui popor. Opera lui M. Eminescu este elementul comunității și al culturii românești. Prin Eminescu te poți ridica la

Scanned with OKEN Scanner

puterea acestei culturi, poți dobândi împlinire ontologică. A despica opera lui Eminescu în două fragmente — cea literară și cea politică — este tot una cu o fractură a spiritului românesc. Toți aceia care comit o asemenea fracturare interioară se expun pe ei și, cu ei odată, cultura română unei nemeritate scrânteli.

Să reținem, deocamdată, că toți cei ce trăiesc în *mediul* eminescianismului se pot *„ridica la puterea lui,* dacă vor trece mediul exterior al operei sale în „mediul interior" al personalității lor. Ei pot urma, însă, și drumul răsturnat, căci pot fi coborâți din puterea unei culturi, dacă cineva are grija să-i țină *separați* de mediul acelei culturi, de operele sale, de personalitățile și valorile ei, de orientările sale sufletești. Cu separarea aceasta se obține *derealizarea* acelei culturi. Câmpul ei de realitate se „împuținează" progresiv și-n „golul" ivit se instalează „nimicul". Acesta, însă, nu este „nimicul absolut", ci ceea ce dă naștere „scăzământului ontologic" al realității unei culturi și al unei lumi. El este măsura „realului negativ" din cercul de-existență al respectivei lumi. Agenții capabili să provoace atari „separații" în real sunt „dominațiile". Ele pot separa un popor întreg de cultura lui. Dominațiile, așadar, nu sunt, din punct de vedere ontologic, decât ocazii și încadrări ale „nimicului", tocmai pentru că introduc în real „separații" silnice și inaugurează astfel seriile istorice ale „scăzământului ontologic" în viața unor popoare, pe durate variabile, denumite „epoci istorice".

Despărțirea sau doar îndepărtarea de Eminescu se pot obține, iată, nu numai prin interdicția operei și prin despicarea ei. Cei ce vor să țină sub lacătul ignorării o parte din opera eminesciană — cea politică — provoacă a fracturare a spiritului românesc și deopotrivă, o tragică alienare a elitelor românești în istorie. Niciodată primejdia unei atari înstrăinări nu a fost atât de acută ca astăzi, când falșii apostoli ai europenismului ne cer să ne dezicem de opera teoretică și politică a lui Eminescu. Disprețul ori chiar și numai desconsiderarea publicisticii sale reprezintă un fapt de apostazie la care suntem îndemnați cu malefică asiduitate. Despărțirea de Eminescu îmbracă, dar, și forma ignorării unei părți din opera întreagă. Vedem, iată, ce tragice consecințe poate să aibă pentru starea sufletească a unui popor o asemenea „despărțire". Efectul ei cel mai sigur ar fi o gravă criză a direcției noastre sufletești, o incontrolabilă alienare istorică.

CAPITOLUL III

NELINIȘTI EUROPENE. INFINITUL ȘI INFINIREA

1. Pascal și Eminescu. Viziuni europene

Când Pascal va fi avut dintâi viziunea despre realul corporal ca „lucru de mijloc", suspendat între două abisuri, trebuie să fi fost bântuit de o teribilă deznădejde. Descoperirea universului cu „centre pretutindeni" și „margine nicăieri" a dezlănțuit în sufletul acestui european de hotar o teribilă neliniște, o formidabilă angoasă, un adevărat „rău de infinit", incomparabil cu vreo altă zguduire a ființei. Această neobișnuită zguduire ontologică comprimă gama totală de manifestări ale unei noi „maladii ontologice" pe care se va strădui s-o „vindece" cultura europeană modernă. Am putea-o denumi „maladie pascaliană". Ea n-ar putea fi mântuită decât printr-o creație pe măsură : adică fie prin izvodirea unei noi idei metafizice, fie printr-o creație în linie religioasă.

* * *

„Descoperirea" infinitului, ca „dimensiune" a realului, s-a manifestat în straturile bazale ale sufletului omului european ca o teribilă angoasă. Acela dintre marii europeni, la care transpare în toată amploarea ei această angoasă, este Pascal. O atare neliniște va fi cuprins și alte mari spirite europene, între care s-ar putea aminti, ca pildă, G. Bruno. Cel ce-a înălțat-o însă la rang de principiu metafizic și de fundament al spiritului științific a fost Pascal. Întrucât o asemenea neliniște a căpătat expresia unei angoase, ea nu se lasă ușor caracterizată. Ne-am putea folosi, într-o atare întreprindere, de „uneltele" psihanalistului. În fața unei angoase care trădează un conflict interior, pierdut în adâncurile subconștientului, acesta recurge la procedeul „nexului" de procese psihospirituale și somatice", fixate deopotrivă în imagini, simboluri, vise, reacții motrice, ticuri, stereotipii, obișnuințe etc., dar și în sistematizări discursive, cât se poate de coerente și de bine cernute prin sita conștiinței. *Cugetările* lui Pascal, viața lui (unele momente biografice, ca acea ciudată înfruntarea cu Descartes în chestiunea vidului, știut fiind că Descartes respin-

Scanned with OKEN Scanner

gea cu toată forța această idee, Pascal, la rându-i, ironizând în „Cugetări" pretenția lui Descartes de a fi coborât la „principiile" lucrurilor), „tratatul" despre „mașina aritmetică", dar mai ales experiențele în chestiunea vidului, toate acestea reprezintă un „nex de procese psiho-spirituale" prin care se poate citi „înțelesul" angoasei bazale a omului european în zorii modernității. Aceste „elemente" ar trebui examinate pe rând spre a le tălmăci, în *întregul* lor compozit, în lumina ipotezei noastre.

Să precizăm, deocamdată, că „angoasele flotante" de mari proporții, ca mari neliniști stârnite în orizontul unor anumite zone din marea fără hotar a existenței, sunt „realități" ale „inconștientului colectiv" și se transmit pe durate lungi, menținând astfel *continuitatea unei mari culturi*. Freud a descoperit mecanismul onto-genetic al angoasei deși, după câte ne dăm seama, marele psihanalist vienez a interpretat-o reducționist. Angoasa generată de libidoul refuzat de un „obiect" inaccesibil (conștiinței), deși se „înmagazinează" în inconștient, nu se întoarce în conștiință doar sub formă *deghizată* (falsificată), perpetuând adică conflictul interior în cadrul deplasat al unei *fantasme*, ci revine în zona conștiinței și ca *variantă* a uneia și aceleiași „narări" despre „misterul" pentru care stă mărturie ultimă obiectul care se refuză conștiinței. Căci acest obiect *poartă un mister* în el, de vreme ce, deși este o expresie a *în-limitării* nu se lasă captat de fluxul conștiinței și, deci, nu-și cedează integral secretul apariției sale pe pânza vremii și nici taina întregului în care s-a ivit ca parte și deci ca opoziție. Și aceasta a fost poate eroarea lui Freud, de a nu fi recunoscut puterea obiectului de a deschide un orizont al misterului ori de câte ori vine în atingere cu pulsiunile omului. Freud a preferat să-l conceapă doar ca pe un ecran, un lucru inert, o simplă piedică și rezistență în calea libidoului. Șansa ontologică a acestor răzbateri în conștiință constă în faptul că deși angoasa se menține (căci ea învăluie raportul instituit de omul generic al unei culturi cu existența), totuși unghiurile din care se vede „obiectul" sunt mereu altele, astfel că povestea trebuie să fie mereu re-povestită. Observăm, așadar, că „povestariul" nord-vestic nu se mai deosebește dramatic de „logica" *Sheherezadei*, astfel încât cercurile culturale nu par a fi cu totul de-limitate. Intenția de a relua povestea și de a o spune pe o altă *față* este comună „Sheherezadei" orientale și povestariului occidental (trădând existența aceluiași mecanism al prezenței unei mari neliniști la baza ac-

tului creator). Creaţiile culturale, aşadar, nu sunt pur şi simplu expresii şi deci *cadre deplasate* ale unui *conflict interior nerezolvat* (deşi au şi această semnificaţie, parţial), ci *forme de însuşire culturală* (nu strict biologică, hedonistă, ca la Freud) *a obiectului interzis* şi deci de *soluţionare a conflictului interior*, astfel încât, fiecare *creaţie* este expresia unei reînnoite *stări de sănătate* a *sufletului uman*. (Aşa se explică marea şansă psihologică pe care o oferă modul de existenţă — în-operă : lectura, audierea, rezolvarea de probleme matematice, extazul, contemplarea, „soluţionarea" unei chestiuni metafizice etc.). Iată ce adevăr profund rostea N. Iorga în conferinţa sa din 1909, când afirma : „Drumul spre Eminescu este drumul spre sănătatea acestui popor". Opera eminesciană, cum o să arătăm mai încolo, a fixat un cadru de soluţionare a unui *conflict ontologic interior* al omului generic, conflict în care se împletesc, sub forma unui „nex de procese intelectuale şi afective", tensiuni de mari proporţii şi de o rară intensitate. A nu-l urma înseamnă a risca o „prăbuşire" într-o maladie ontologică *sui-generis*. Neliniştea aceasta care-şi află încercuirea în opera eminesciană este foarte adâncă în timp. În secolul al XVI-lea, pulsaţiile ei au dezlănţuit o rodnicie neobişnuită în solul mentalului european. *Cugetările* lui Pascal fixează pentru prima oară în forme plenare cadrul şi relieful acestei nelinişti, care va răzbate pe „piscurile" gândirii metafizice sub expresia ideii pascaliene a *realului corporat*, suspendat între două abisuri, fie că este vorba de *nimicul* şi *absolutul* lui Pascal, despre ideea celor *două „infinituri"* (mic şi mare) din care a ieşit biruinţa lui Pasteur, despre telescopul lui Galilei (1610), ori despre „microscopul" lui Swammerdam (1632) sau, în fine, despre ideea lui G. Bruno asupra Universului cu „centre pretutindeni şi cu margine nicăieri" (prezentă şi în cugetările lui Pascal, cum se ştie). Ideea, aşadar, că realul corporat se află suspendat între „două infinituri" nu este nouă. Pascal i-a încercuit teritoriul metafizic şi a privit, ca nimeni altul până la el, în zarea ei. Cam în acelaşi moment, Descartes inventa matematica sa, după care, orice „corp" este „produsul cartezian" a două (sau mai multe „numere" / în raport cu dimensiunile prin care-l caracterizăm /. În felul acesta, nu numai că un corp este o *in-corporare* onto-dinamică (adică o „împachetare ontologică", cum arată Noica), dar, prin faptul că este un *produs de numere* variabile la infinit, el apare ca *în-limitare* într-un câmp al ne-limitării şi deci ca raport al finitului la infinit. (Acelaşi lucru îl va spune şi

Eminescu în atâtea notări din manuscrisele sale). Cele *două mari idei*, care vor face gloria ştiinţei europene, erau aşadar exprimate. Pascal este cel care va „raţionaliza" cel dintâi angoasa „sufletului faustian", adică a acelui suflet care se deschide spre infinitudine, care-şi face din „infinitul tridimensional" propria sa „imagine" (Spengler). Comparatismul tradiţional ar căuta în opera lui Eminescu aceste idei şi găsindu-le şi-ar ridica uneltele, socotind lucrarea încheiată. Ironie a metodei, căci iată că metoda, din folositoare celor ce s-au slujit de ea, devine astfel „natură vicleană". În fapt munca începe abia de aici încolo, adică, pe noul teritoriu descoperit, spiritul trebuie să-şi desfăşoare lucrările cultivatoare. Vom descoperi, aşadar, nu numai că Eminescu aderase *spontan* (şi inconştient) la cele două idei, dar că isprăvise prin ele lucrări cu totul minunate şi originale. Lucrând cu ideea pascaliană a celor „două abisuri", nimicul şi absolutul, Eminescu descoperă cea de-a treia dimensiune : *„infinirea"* pentru a tălmăci într-altfel ideea „nimicului" interior pascalian. Noica a remarcat cu o rară putere de pătrundere semnificaţia acestui al treilea „termen".

2. Infinitul şi infinirea

Două înţelesuri noi capătă astfel realul la Eminescu. Unul se referă la statutul său *înfiinţător*. Realul nu este numai ceea ce „rătăceşte" între Nimicul din care-a ieşit şi Absolutul care-l înghite, bântuit de „iluzii" şi „vanităţi" şi susţinut doar de „masa" care-l menţine suspendat între cele două abisuri. La Eminescu, „lucrul" nu este numai o *servire*, ci şi o „reproducere" ; în şi prin el se instituie în lume o *scară urcătoare* a existenţei. Această mişcare e diferită de „căderea" în *nimic*-ul pascalian şi deopotrivă de pierderea în *infinitul mare* (absolutul care-l absoarbe). Este o *mişcare înfiinţătoare*. Acestui tip de *mişcare* despre care ne vorbesc manuscrisele (cele consacrate seriilor de rapoarte în proporţiile dinamice, de exemplu) şi, deopotrivă, un poem ca *Luceafărul*, îi corespunde noul concept propus de Eminescu : *infinirea*. Infinirea este în lucru, mărturisind despre acea capacitate (putere interioară) care face ca lucrul să nu fie „numai o servire", ci şi o „reproducere", o „împlinire". În felul acesta a *existat*, adică a *prinde fiinţă*, revine la a te afla într-o recunoştinţă fără de sfârşit. Angoasă pascaliană, răul de infinit, viziunea existenţei ca „balansare între două abisuri", se preschimbă, la Eminescu,

într-o ne-limitată recunoştinţă pentru şansa pe care ai avut-o de a fi prins fiinţă. Cu aceasta suntem în măsură să sesizăm şi cealaltă „mutaţie funcţională" pe care a suferit-o *ideea europeană a infinitului* în opera eminesciană şi care se referă la transfigurarea *înţelesului ontologic* pe care-l are *realul* însuşi.

Dacă *lucrul* nu este numai o *rătăcire* ci şi o *„împlinire"* (de sine) înseamnă că nu mai este un singur „lucru de mijloc" între două abisuri. „Lucrul de mijloc" pascalian a devenit „cumpănă ontologică" la Eminescu. Stă în secretul ontologic al lucrului „forţa" de a echilibra abisurile lumii, de a institui în univers un regim de echilibru, de cumpănire ontologică. Aceasta fiind situaţia, înseamnă că *realul corporat* capătă dintr-o dată un statut ontologic echivalent cu acela pe care-l au celelalte *două categorii* ale nelimitei : Absolutul şi Nimicul ! Pentru a zugrăvi acest „chip" onto-dinamic fiinţial al lucrului, Eminescu a izvodit, cum spuneam, un concept propriu, cel de *infinire*. Cercetarea acestei categorii abia şi-a început cariera cu teoria ontologică a lui Noica despre „limitaţie care nu limitează". Până acum asemenea adevăruri par a se fi spus cu totul întâmplător şi în neştiinţă de suveranitatea lor metafizică. Eminescu pare a fi unul dintre cei mari, care stă alături de Pascal în legătură cu puţinele noutăţi *metafizice* care s-au putut spune despre *realul corporat* în cultura filosofică europeană. Doar Leibniz, cu *monodologia* lui, a mai dovedit o asemenea cunoaştere a realului. Însă el însuşi a trebuit, spre a susţine statutul ontologic al *monadei*, să recurgă la ideea monadei supreme, care este Dumnezeu, adică la *infinitul mare*. Leibniz a intuit *infinirea*, dar spiritul metafizicii sale nu depăşeşte ideea pe care şi-o făcuse europeanul despre *infinit* în secolul al XVII-lea. Eminescu pare a sta, aşadar, neclintit în lumina singulară a acestei mari descoperiri care a restabilit statutul ontologic atât de dramatic clătinat al realului corporat. Biruinţa sa ni se pare de o importanţă aparte şi în filosofia culturii, căci printr-o atare gândire se restabileşte biruinţa corporalului în chiar mediul unei culturi care-l exilase parcă definitiv. Pariind pe *infinit*, cultura occidentală nu mai avea ce face cu corporalul *limitat*. Acesta căzuse într-o poziţie cu totul *subalternă* şi, redus cum se afla la statutul *servirii*, va lăsa câmp liber sălbăticiilor în real şi cu realul, la care se va deda omul european. A recupera statutul ontologic al realului corporal, şi deci a-i restabili demnitatea ontică uzurpată, era tot una cu un act de *sanificare*. *Sănătatea vieţii practice* a

Scanned with OKEN Scanner

omului european va trebui să treacă prin *sănătatea lui metafizică*. „Căzut e corpul nostru, când sufletu-i căzut", scrie poetul în Mss. 2 254 (p. 102). Drumul spre Eminescu, așadar, este drumul spre sănătate al culturii europene. Că va trece prin această „stație" ori că spiritul european va ridica alta, alături, dezinteresându-se de drumurile bune deja știute, cum a mai făcut-o din același orgoliu nemăsurat, este mai puțin important. Cultura română însă trebuie să ia seama la ceea ce are. Pentru omul românesc calea spre salvările de mâine se află chiar înlăuntrul acestei culturii. De va lua seama se va mântui. Prin Eminescu această cultură a reușit să se mântuie de cea mai teribilă angoasă bazală asupra realului, inițiind o direcție creatoare de valoare universală.

3. Viziuni și angoase în fața realului

Definind noțiunile de atracție și respingere a corpurilor în spațiu, Newton a conceput *„distanța* în ea însăși ca o *forță"* (Spengler). Forța este *universal distribuită* și deci atotputernică. Corpurile mari și cele mici sunt robite acestei forțe universale, de atracție și de respingere; apar, altfel spus, ca simple „jucării" ale ei. Modul în care Newton concepe această forță trădează o angoasă bazală, de adâncime. Universul newtonian este o nesfârșită compunere de forțe. Realurile sunt „jucăriile" forței cosmice. În acest univers predomnește atotputernică o *energie* care nu se mai asimilează vechii *pneume* grecești (logos divin), având ceva din natura *energiilor oarbe*. „Newton, el însuși, s-a simțit disconfortabil cu această idee — în fapt ea l-a stăpânit pe sine nu el pe ea" (Spengler, p. 211). Ne dăm seama că viziunea aceasta a provocat o uluitoare revoluție epistemologică, întrucât omul european a fost nevoit să-și revizuiască nu numai ideea despre *energia* naturală (care nemaifiind *pneuma* capătă caracter de „forță oarbă"), dar și ideea despre energia sufletească, întrucât aceasta, ca intelect, bunăoară, apare din nou ca ceva fundamental diferit în univers și totodată ca fiind într-o *opoziție* calitativă față de energiile naturii. Viziunea newtoniană despre forța atotputernică și gândul cutremurat al lui Pascal despre „trestia cugetătoare" — iată polii între care se cuprinde angoasa omului nord-vestic. În câmpul acestei *angoase* se va cristaliza (din cunoașteri și năzăriri) mitul „cuceririi spațiului-forță". Mințile cele mai ilustre ale acestei lumi vor ceda, fără excep-

ţie, ideii posibilităţii manipulării instrumentale a forţelor de atracţie şi de respingere. Un Leonardo va fi atât de şocat de persistenţa acestui secret *impuls* către stăpânirea forţei universale încât va lăsa sub peceţile tainei toate scrierile sale despre „maşina zburătoare". Cine ştie dacă o asemenea năzuinţă ca şi punerea pe hârtie a gândurilor croite sub stăpânirea ei nu-i vor fi apărut drept semne ale unei *trufii păcătoase* până la sacrilegiu. Să nu uităm că toată Renaşterea era încă legată de viziunea grecilor despre logos, şi despre „corpul pneumatic". Viziunea aceasta este, aşadar, nu numai fotograma unei deschideri ontologice, a unui tablou al „naturii", dar totodată şi expresia unei *teribile angoase,* care macină sufletul nord-vesticului, angoasă care se modifică pe măsură ce coborâm pe axa nord-vest / sud-est. În 1846 deja această viziune se arăta biruitoare în concepţia electro-dinamică a lui Faraday : „Nimic nu-mi pare a fi adevărat, în nici o parte a spaţiului (fie că este gol, cum se spune de regulă, fie că este plin de materie), cu excepţia forţelor şi a liniilor lor de manifestare (apud. Spengler, p. 211). Deja s-a ajuns la formularea conceptului de *Energie* prin care definiţia forţei a fost dezlegată de Dumnezeu, fiind astfel legată de „obiectul şi nu de subiectul stării de mişcare naturală" (ibid.). Cum arată Spengler, noul concept, spre deosebire de cel newtonian, reprezintă un *„quantum de direcţionalităţi,* nu o singură direcţie". Tot ceea ce se întâmpla în structurile de profunzime ale spiritului european conducea acum spre ideea *naturii-mecanism.* Această idee ca şi direcţiile în care s-a mişcat spiritul european după biruinţa ei definitivă sunt consecinţa unei *angoase bazale* în care citim ambivalenţele sufletului european nord-vestic : a fi produsul naturii şi totuşi diferit calitativ de ea până la opoziţia faţă de natură, a fi superior oricărei întocmiri naturale (rezultatul întregii evoluţii) şi a fi totuşi cea mai fragilă fiinţă, a înţelege secretele universale şi totuşi a fi neputincios în faţa lor, o simplă jucărie a forţelor, şi deci a sorţii. A fi în natură şi totuşi străin de ea, până la singularizare şi însingurare cosmică, a-i afla secretele şi a nu fi totuşi mai mult decât jucăria naturii, iată ce teribilă neliniştes-a ivit în zarea sufletească a omului nord-vestic, odată cu Renaşterea. Viziunea laplaceană este ilustrativă în această direcţie : „daţi-mi un punct fix şi am să răstorn Universul !" Câtă ambiguitate în această pretenţie ! Este vizibilă neliniştea în faţa unui univers despre care declari că-i ştii secretele ultime, dar eşti nevoit să admiţi că pe cât de totală ţi-e *ştiinţa,* pe

atât de întreagă *neputința*. Și totuși! Câtă trufie citim în răspunsul dat de Laplace lui Napoleon când împăratul l-a întrebat, nedumerit, unde este Dumnezeu în universul acesta pe deplin cognoscibil și riguros determinist: „N-avem nevoie, sire, de această ipoteză", i-a răspuns filosoful. Principiul conservării energiei — formulat de R. Mayer este o cucerire tipică în câmpul de pulsații al acestei neliniști proprie celui care vede peste tot atotputernicia unei energii de sumă invariabilă. Distincția pe care Descartes o făcea între cele două proprietăți ontologice incomparabile: *gândirea și întinderea* (proprietatea materiei este întinderea, a spiritului este gândirea, zice filosoful francez) prefigurează deja prima descriere etiologică a noii angoase. Acest *dualism cartezian* este simptomatic pentru neliniștea în fața unei existențe neunitare, a unei dualități ontologice ireductibile, care face din om o ființă în natură (naturală) și totuși străină în univers, separată ireductibil de restul naturii.

Ambiguitatea reapare în legătură cu modul de interpretare a *experienței*, adică tocmai în raport cu strategia raportărilor la natură. „Experiența înseamnă pentru noi / nordvesticii, n.n. / o *activitate* a intelectului, care nu se limitează resemnată la a primi, a cunoaște și a aranja impresii actuale date, ci în a le trezi și a le descoperi cu scopul de a le controla și a le integra într-o unitate dezmărginită în care discontinuitatea lor senzorială este dizolvată. Experiența în sensul nostru posedă tendința / unei mișcări / de la *particular spre infinit* (...) Ceea ce pentru noi este o cale de a dobândi experiență pentru greci era o cale de a pierde (...). Știința noastră naturală exactă este imperativă, cea clasică este θεωρία (teoria) în semnul literal, adică rezultatul unei contemplări pasive" (ibid., p. 198—199). Raportul cu natura este inversat. Omul tradițional era „acceptat" fără conflicte în Natură, căci nu-și pierduse „naturalitatea", omul modern accepta natura în măsura în care aceasta devine o altă „natură", mereu re-elaborată (natura laborata): natura-laborator. *Omul integrat în natură* lasă locul unei *naturi integrate în rânduiala artificială croită* de om. „Puterile / din natură / sunt deopotrivă obiect de frică, de venerație și de investigație critică. Există o experiență religioasă și o experiență științifică". Dorința de a *numi* această mișcare din natură conduce la „dogma" *forței*, principala „categorie" a fizicii europene. Fizica preia în fundamentele ei o nouă „religie" care-și va arăta

efectele depline, de-abia în secolul XX, în cadrul curentului agresiv al materialismului dogmatic.

4. In-corporarea și lumire

În mai toate cercetările care au vizat profilul subiectivității europene s-a ignorat aproape cu totul viața cotidiană, adică ceea ce te izbește de îndată ce-ți arunci ochiul pe ecranul zilnic al unei civilizații. Nu este vorba numai despre observarea moravurilor ci, în primul rând, despre ceea ce reprezintă stratul de suprafață al vieții unei colectivități : *raporturile cu obiectele.* (Nu este lipsit de semnificație mai înaltă disprețul la care este supus obiectul în civilizațiile opulente ale lumii de azi.) S-a încercat alcătuirea unei „științe a obiectelor" (...cf. Baudrillard, A. Moles etc.) Aceasta însă pare a fi tributară „definiției" pe care nord-vesticii o dau obiectului. În această definiție răzbate și viziunea disprețului la care este supus obiectul și „degradarea" metafizică a *categoriei realului corporat* în mentalitatea cultă a europeanului. Raportul cu obiectul, așadar, este simptomatic pentru concepția profundă pe care o cultură o are asupra structurii și dinamicii realului și deci asupra rangului pe care acea cultură o atribuie Naturii și naturalului. De acest raport atârnă echilibrul lunii în cercul unei culturi. Raportul, el însuși, își are sursa într-o atitudine în fața existenței, atitudine despre care ne vorbesc viziunile asupra realului. Că Eminescu atribuie realului corporat („lucrului") o importanță metafizică reiese din concepția lui cu privire la răul de care a pierit Grecia : „Al doilea moment de însemnătate e acela care ne arată raportul în care lucrul stătea în societate. *Grecii au necunoscut natura și valoarea lucrului* (s. n.). Ei n-au înțeles că lucrul nu este numai o *servire*, că el e o *devenire*, o *creare*, o *regenerare* a propriei sale persoane, că *lucrul nu poate produce numai*, ci că el *câștigă*. Îndreptățirea pe care o are lucrul în dezvoltarea omului ei nu voiau s-o cunoască, ci, din contra, acela era privit ca *sclavie*, ca destinul specific al omului liber. Și ăsta e răul de care a pierit Grecia." Fragmentarium, p. 170). „Lucrul", așadar, are autonomie ontologică. Orice *lucru* are importanța a ceva care *servește*, produce dar și ceea ce *sporește* lumea. A-l trata doar ca pe o *slujire* înseamnă nu numai a-l degrada ontologic ci, totodată, a intra în conflict cu legile sale cosmice, cu rosturile care, fiind țesute în rânduiala firii, nu pot fi luate în

deșert, nesocotite, decât cu prețul dezastrului ontologic („și ăsta e răul de care a pierit Grecia", ne spune poetul). Realul coiporat, lucrurile, așadar, se manifestă ca raporturi de participare la ființa lumii. „Cu fiecare lucru, Universul s-opintește", se deschid în Univers noi regiuni ontologice. Și cum realul corporat este, în viziunea poetului, cumpăna ontologică între abisuri, manifestarea *lucrului* este ocazia și cadrul unui nou echilibru ontologic în marea fără hotar a neființei ; acesta este misterul, taina lucrului, miracolul său.

Scanned with OKEN Scanner

PARTEA A II-A

DESPRE REAL. ELEMENTE DE ONTOLOGIE EMINESCIANĂ

CAPITOLUL I

REALUL NEGATIV. DESPRE DES-FIINȚARE

1. Ecuația socială

Eminescu vorbește în opera lui teoretică despre depotențarea *realului*. În loc de a se împlini, realitatea suferă depotențări succesive, care anulează treptat „devenirea obținută". Față de „ecuația" sa, un asemenea real supus derealizării este un real cu semnul minus.

Categoria „realului negativ" stârnește încordări și neliniști. Cum să admitem că intervalul de ieri până astăzi poartă măsura unui „deficit" de real ? Că până mâine „deficitul" va crește încă mai mult ? Ce „cântar" ne permite să pronunțăm asemenea grave afirmații, cum că realul scade ori crește în interiorul său, în cercul manifestărilor sale ? Tăria și valoarea cugetării filosofice eminesciene (și a teoriilor sale) ține de hotărârea de a ridica munca la rangul de postulat *metafizic al oricăror interpretări și explicații asupra realului* în orizontul istoricității (cf. Heideger, Repere). Munca devine astfel modalitate revelatorie asupra condiției ontologice a realului. Munca are proprietatea de a afecta direct ființările, astfel că acestea pot să ajungă la ființă cu grave carențe *compensate* (cum ne arată C. Noica), după cum se află sub primejdia de *a nu ajunge niciodată la ființă*. Există orizonturi ale realului care învăluie peisaje ontologice triste, realuri precare ori chiar negative, adevărate spectre sau fantome de real, care nu sunt însă nici ele mai puțin eficiente ontologic. Ele participă, cu semnul lor, la marele dinamism al existen-

ței. Fenomenologia asimilează aceste *alte* orizonturi ontologice registrului ființărilor, când ele, de fapt, sunt de-a dreptul orizonturi ale retragerii și ale *des-ființărilor.**

Raporturile dintre „suma puterilor" (energiilor) unei societăți (S), prisosul (p) obținut prin utilizarea acestor „puteri" (ca *energie de muncă*) și cheltuielile (r) implicate de „reproducerea constantă" a lui S (adică cheltuielile de întreținere sau de „reproducțiune" a puterii de muncă) îmbracă, în viziunea lui Eminescu, forma unei ecuații, pe care o și denumește „ecuația socială":

$$S = r + p$$

S, așadar, este un indicator sintetic al „realului socio-uman", interpretat ca *potențial de viață* și ca *sursă* a oricărei civilizații *(potențial de evoluție).* Mărimea *r* reprezintă „valoarea reproducțiunii" și deci „măsura" realului uman ca *bios*, ca populație, ca „obiect etno-social", iar mărimea *p* reprezintă „prisosul", progresul în cultură și civilizație, adică *energie umană acumulată*, pe care organizarea socială o are la dispoziție. Ideea eminesciană a compensației muncii (cheltuite pentru întreținerea unui individ sau clase de indivizi) capătă, iată, expresia algebrică a unei ecuații, pe care poetul o va și denumi „ecuație socială". Să presupunem însă că un grup anume se folosește de acest prisos (p) fără a oferi nimic în comparație, ceea ce înseamnă că se scade „*p*" din termenul" al doilea al ecuației, nu și din *primul).* Acest fapt preschimbă înțelesul mărimii „p" *(prisosul), din „măsură" a creșterii și a progresului,* în „povară" suplimentară pentru munca socială („supliment" de muncă „necompensată") adică măsură a unui deficit în real. *Partea* aceasta de „povară" este totodată cuantum al depotențărilor ontologice. Cu cât „sarcina" lui „p" sporește în masa lui „S" (a sumei de puteri sociale), cu atât se intensifică procesele des-ființării, lărgind aria „realului negativ".

Mărimea p, deci, este un „indice" foarte sensibil, un fel de *balanță ontologică în real.* De el depinde *sensul ontologic al muncii.* Când „greutatea specifică" a lui p în masa lui S

* Eminescu, așadar, nu este integral interpretabil prin Heidegger. Realul — sumă, în viziunea lui Heidegger, este egal cu sine însuși, pentru că realul are în „mijlocul ființărilor sale" Dasein-ul, care este și „suma" tuturor posibilităților sale, este altminteri spus, factor transcendental.

creşte peste un „prag critic", se declanşează „procesele desfiinţării" în real.

2. Proporţionalele realului. Realul negativ

Realul negativ se manifestă din momentul în care întregul raportat la el însuşi, în seria manifestărilor sale, nu dă unitate ci o cifră subunitară. Altminteri spus : când *scăderea întregului din el însuşi*, în *epoci consecutive*, ne dă o *mărime negativă* în creştere progresivă, este semn că ne aflăm în era declinului.

Mărimile negative se explică prin povara (sarcina negativă) aruncată asupra lui S de la momentul „0" în momentul 1, 2, 3, n. Ecuaţiile lui Eminescu pot fi examinate într-un cadru teoretic general, care nu este altul decât acela al teoriei „realului negativ". Între conceptele generale ale teoriei trebuie consemnate unele precum acestea : „real negativ", „deficit al realului", „ecuaţie" a realului, proporţionale dinamice sau geometrice ale realului, serie crescătoare, serie descrescătoare, „sarcină" negativă sau pozitivă etc.

Ecuaţia realului ne spune că avem de-a face cu un real care sporeşte în serii de rapoarte proporţionale (proporţionale dinamice) ori se menţine staţionar. Deci putem reţine două concepte subordonate şi care traduc intenţia lui Eminescu privitoare la o ştiinţă generală a realului. Acestea sunt : „realul sporitor sau pozitiv şi „realul staţionar" sau neutru. În amândouă cazurile, ecuaţia ne permite să vorbim despre un *echilibru* în real.

Seria :

$$\frac{4}{2} = \frac{8}{4} = \frac{10}{5} = \frac{12}{6} \text{ etc.}$$

este o „serie crescătoare" şi „ecuaţie" totodată (2 — 2), deci un „real care înaintează" în existenţă (se împlineşte) în condiţii de „echilibru dinamic".

Dar în seria :

$$\frac{4}{2} = \frac{4}{2} = \frac{4}{2} \text{ etc.}$$

avem un „real staţionar" în condiţiile unui „echilibru static".

Scanned with OKEN Scanner

Nivelul realului fiind supraunitar, „realul“ își „conservă“ un „spor ontologic“, altfel spus se poate vorbi despre o „civilizație“ și în condițiile *echilibrului static*, nu doar al celui dinamic.

Din momentul în care raportul este subunitar, deja „nivelul realului“ se află sub pragul său „reproductiv“, semn că ne aflăm în prezența unui proces de recesiune a realului în seria manifestărilor sale. De exemplu, dacă luăm în considerare mărimile x_1 = „cantități de muncă“ și a, b, c, n = consumurile (în societate) (a, b, c, ... n), putem scrie rapoartele :

$$\frac{x}{a} + \frac{x}{b} + \frac{x}{c} \ldots\ldots + \frac{x}{n}$$

deci, valorile de sub linie cresc (expresie a „consumului“), fără ca să crească și cele de deasupra liniei (semn că *sarcina muncii* sociale n-a fost ușurată prin „înlesniri de civilizațiune“). În acest caz, legea ecuației sociale va împinge pătura superpusă spre o singură decizie : a „spori“ mărimea lui „x“ *(sarcina muncii)*. Această „sporire“ va atinge un prag dincolo de care „mărimea x“ cu tot ceea ce înseamnă ea (potențial bio-socio-psiho-somatic al muncii) va intra într-un declin, astfel că sub aparența „ecuației“ se petrece o istovire a forțelor omenești. Sporind „mărimea x“ (sarcina muncii) fără compensații echivalente, se obține un „deficit“ în „suma“ de puteri sociale ale unei societăți (ceea ce este tot una cu un „deficit“ de real, cu o „de-realizare“ socială și umană). *Cine suportă deficitul? De unde vine? Din surplusul de muncă peste cheltuielile de reproducere a muncii*, adică din *scăderea* corespunzătoare a *surselor de existență* ale „claselor pozitive“ și deci din *micșorarea potențialului biologic al muncii sociale*. Dialectica realului în aceste rapoarte și proporții care abundă în manuscrisele poetului (asupra cărora vom stărui mai încolo) ne obligă la o examinarea atentă a sensului pe care Eminescu îl atribuie realului. Realul are, la Eminescu, subînțelesul unui *factor metafizic „activ“*. În viziunea sa, *norma de echilibru ontologic* este intrinsecă realului însuși, care apare astfel nu numai ca predispus dereglărilor, deci, derealizărilor, ci și ca un „corp înțelept“, având adică un „regulator cosmic“, care se distribuie asupra tuturor lucrurilor (se diversifică deci în raport cu diversitatea realului), fără să se „împartă“. Acest „regulator“ este „proporționala geometrică“ sau dinamică a

realului (lucrului) : Raportul între finit și infinit este raportul între pătrat și cerc. Este : nu o mărime concretă, ci o *proporțională* între un maxim și un minim posibil. Cine trece peste maxim ori peste minim, e un *dobitoc*" (mss. Fr., p. 350). Eminescu examinează acele *câmpuri deschise în real de acțiunea unor factori care încalcă sistematic legea proporționalei* dinamice sau geometrice, inaugurând astfel un proces de progresivă desființare ontologică, un deficit care se acumulează în timp.

Realul negativ, ca deficit, este expresia „golului" de real pe care pătura superpusă știe să-l camufleze, prezentându-l ca pe un semn al progresului. Deficitul de real este baza apariției statului demagogic. „Moara de cuvinte", „negustoria de vorbe", „forma fără fond", „personalitatea de fațadă" etc. reprezintă expresiile și măsura „desființărilor în real". „Sinteza" lor este statul demagogic. Instituțiile izvodite în acest orizont compun „realul spectral", adică o aparență de real, fațade goale, *forme fără fond*. Agenții care se manifestă într-un atare orizont (al realului negativ) alcătuiesc ceea ce Eminescu numește *pătură superpusă*. Trăsătura onto-istorică a acesteia este raportul negativ cu întregul (și în întreg). Activitățile păturii superpuse, deopotrivă cu creșterea aparatului de care acesta se slujește, măsoară ponderea realului negativ. Orice mare imperiu, de pildă, furnizează într-o amploare incredibilă asemenea indicatori ai manifestărilor desființătoare. Istoriografia legitimistă face din ei indici ai unei civilizații. Trebuie să știm însă că exact creșterea acestei „civilizații" măsoară gradul desființării, al depotențării ontologice a realului unor întregi, popoare ori clase sociale etc.

Desigur că este dificil să judeci semnificația consumului elitelor. Este sigur că până la un punct acesta a fost un *consum compensat* prin înlesnirile de civilizație pe care le-au adus muncii sociale. Sursa acestor „înlesniri" însă, în imperiile istorice și deci în cazul „civilizațiilor" istorice imperiale, nu este *munca* elitei, ci *prada și războiul*. Lungă vreme acești doi factori au jucat rolul central în istoria civilizațiilor în sensul că mai toate eforturile creatoare ale elitelor au fost subordonate perfecționării aparatului de război și a statului fiscal, cel mult a aparatului comercial. Chiar și așa, de la un prag încolo începe seria istorică negativă. Dacă luăm exemplul imperiilor, vom constata că multe dintre ele n-au avut nici un rol sporitor, înscriindu-se în istorie ca ocazii ale unui tragic „scăzământ ontologic". Simpla lor existență se

Scanned with OKEN Scanner

suprapune unor epoci ale declinului și depotențării ontologice a popoarelor aflate în zarea lor de afirmare.

3. Deficit ontologic și exces morfologic

Exersat lungă vreme pe datele științelor (cum am văzut), Eminescu trece la analiza realului istoric. Schema ontologică sădită în mintea oricui poate comunica cu duhul manuscriselor sale, este aceea a unui *real* în care *formele con-centrării* mențin în echilibru dinamic (conflictul ireductibil) pe cele ale *dispersării ontologice*. Înălțării dar și prăbușirii de lumi, ca în *Memento mori*, înființări, dar și des-ființări în real, pot fi „zărite" grație unei asemenea viziuni („vederi") asupra realului. Examinând atent realul istoric, Eminescu ne previne asupra unei lumi „în scădere" — un lucru cu totul neobișnuit pentru viziunea nord-vestică (aceasta, cu excepția fizicii, era „obișnuită" să asimileze *orice manifestare a realului în istorie unui regim pozitiv de în-ființare ontologică*; precumpănirea postulatului evoluționist în teoriile occidentale este o dovadă pentru o atare concepție, cum teza despre un „progres" absolut în istorie este o altă dovadă). Eminescu rupe „vraja" teoriilor occidentale despre muncă și capital, prevenindu-ne asupra unei grave abateri ontologice de la „ecuația muncii", deviere care aduce pe urmele ei un *deficit* ontologic, adică un real cu semnul *minus*. Acesta reprezintă partea desființată în realul însuși, care nu încetează, prin aceasta, să îndeplinească o *funcție ontologică*, de vreme ce este responsabilă de „mizeria", suferința și dezastrul unor întregi etnii. Iată alte expresii ale *inecuației* și deci alte particularizări ale teoriei „realului negativ". „Teoria ecuațiunii pentru protecționism" zice Eminescu în Mss. 2267.

„Dai 100 fr. pentru un ceasornic, care nu face decât 50 la Viena. Cestiunea este

$$100 \text{ fr} = 100 - 50 \ (+ 50 \ ?)$$

este termenul +50 echivalent c-o aptitudine oarecare de ceasornicărie, câștigată în țara sa proprie. Atunci nu e nici o pierdere." (apud, p. 335). Dacă însă acea „mărime" nu e *tradusă* într-o aptitudine (un „spor ontologic"), atunci realul etniei tale suferă o diminuare, o depotențare ontologică în sfera manifestărilor comerciale. Aceste manifestări sunt tot

atâtea momente ale unei serii descrescătoare, desfășurarea tristă a „negativului" unei etnii. Termenii seriei sunt praguri ale declinului și ale depotențării ontologice. În loc de a fi ocazie și orizont al propagării neamului în istorie, comerțul se preschimbă în orizont al retragerii și cadru al unui scăzământ ontologic. În acest orizont, realul etnic nu este altceva decât măsura acestor depotențări succesive, adică „real negativ" al declinului și-al „scăzământului ontologic". M. Manoilescu va reuși, primul în gândirea economică a lumii, să aducă validarea acestei științei, ideii realului negativ, tocmai prin analizele sale consacrate raportului dintre comerțul internațional și economia națională. Cum e posibil ca același *real* care, într-o cultură, are o sarcină ontologică pozitivă, să aibă într-alta una negativă ? Lucrul acesta Eminescu ni-l explică printr-o teorie complexă, cuprinzând o examinare ontologică a realului negativ. Această examinare combină un număr de teze, idei și teorii de rang mediu, dintre care enumerăm : teoria echivalenței muncilor (comună întregii gândiri economice de până la Eminescu și din epoca sa), teoria compensației prin muncă, teoria păturii superpuse („ideea" teoretică formulată integral de poet) etc. Fiecare dintre acestea dobândește, în utilizările poetului, calitatea unor teorii de rang mediu. De pildă, concepția despre pătura superpusă și teoria compensației au fost utilizate spre a explica fenomenul „selecției sociale negative". Utilizate împreună, spre a explica fenomenul statului, acestea trei l-au condus pe poet într-o vecinătatea spectaculoasă cu teoria statelor demagogice și despotice a lui Tocqueville. Teoria echivalenței și teoria păturii superpuse, utilizate pentru examinare la zi a proceselor de schimb internaționale ale României, au prilejuit anticiparea teoriei schimbului inegal și a sistemului de „exploatare" fiscal-comercială. Aceleași teorii aplicate în explicarea fenomenului puterii l-au condus la o strălucită biruință în explicarea fenomenului imperialist și al etnocrației sud-est europene. Cu aceasta a fost inaugurată sociologia imperiului și a „trendurilor suburbiale". Lucru de mare originalitate la care ajunge poetul este acela cum că, în orizontul realului negativ, toate instituțiile funcționează pe dos ; selecția socială are și ea semn negativ, munca primește tot semn negativ, adică, cu cât crește volumul muncii cu atât crește *deficitul* civilizației unui popor, cu atât se accentuiază declasarea și degenerarea etnică ; cu cât se optimizează instituțiile, cu atât mai rău îi este poporului, cu cât se activează elitele, cu atât se lărgește cercul dezor-

dinii și al dezagregării etc. Altminteri spus, deficitul ontologic (în real) antrenează un exces morfologic (de manifestări formale). Deși societatea e marcată de un grav deficit, totul pare a se manifesta în exces. Convingerea lui Eminescu este aceea că în tot ceea ce există pulsează o *ecuație*, astfel încât năzuia la o „teorie a ecuațiunii universale" (așa cum notează în Mss 2267, 92 v, apud., Fr. p. 335). Manuscrisele sale poartă sistematic semnele acestei năzuințe.

În Mss 2275 B găsim scris :

„/30/ Arta războiului
Armata inamică x = a + b + c + d
armata amică y = c + d

Cum o combat ? Ea ocupă o unitate de spațiu de două ori mai mare decât a mea, adică a + b + c + d

Eu caut ca el să vie în locuri în cari să nu poată dezvolta pe c + d/3.

Și-i opun
pe c ÷ d/3.
Am deci superioritate numerică și-l bat." (ibid.).

Dincolo de considerațiile de ordin tactic (care țin evident de tactica militară a războaielor clasice), ceea ce surprinde în această însemnare este *ideea* după care scăderea poate fi transfigurată în surplus, deficitul în excedent, dezavantajul în avantaj. Nu putea gândi astfel decât cel a cărui viziune asupra realului admite distincția între *funcția ontologică* și *investirea ontologică* a realului. O *investire ontologică* poate compensa un *deficit funcțional*. Omul este liber să *investească în real* o sarcină ontologică dată, ca răspuns la un deficit funcțional, al realului în raport cu fiecare dintre cele trei „dimensiuni" ale sale : pe linia (1) *determinațiilor*, a (2) *individualului* și a (3) *generalului*. Realul poate înregistra un deficit funcțional pe câte una, poate două ori chiar pe toate cele trei dimensiuni ontologice.

4. Despre „scăzământul ontologic"

Realul așadar, poate fi marcat de un *deficit funcțional*. Dacă însă omul compensează acest *deficit ontologic*, realul păstrează o sarcină pozitivă. El crează lumi și le sporește, în

ciuda precarității sale. Chiar dacă Hegel a cunoscut regimul „realului negativ", el l-a interpretat tot în orizontul culturii nord-vestice, atribuindu-i adică înțeles *pozitiv*, interpretându-l ca *factor ontologic sporitor*. Eminescu a sesizat acea expresie a realului care se manifestă ca factor ontologic negativ, în stare adică *să diminueze substanța lumii, să provoace „catastrofe ontologice"* (pe care iarăși Noica le-a asimilat și el doar categoriei „realului precar", depășind hegelianismul, însă tot pe o direcție hegeliană). La scară universală, ne spune poetul, „toate sunt o ecuațiune. Orice moment în viața Universului e o ecuațiune a momentului următor. Orice moment prezent e ecuațiunea momentului trecut." (Mss 2267, 82 v, p. 332 Fr.).

„$x = \frac{x}{a} - \frac{x}{b} - \frac{x}{c} - \frac{x}{d} \ldots = \frac{x}{x}$ ecuația universală

$$1 = \frac{99}{100} + \frac{1}{100}$$

/40 v/ Termenii sunt ca documentele de moșii, în care se arată fiecine ce are din totalitate

$$x = \frac{x}{a} - \frac{x}{b} - \frac{x}{c} \ldots = \frac{x}{x}$$ (apud Fr., p. 333)

Totul în real reprezintă o *diversitate nelimitată* de *distribuții* între diversele „termene ontologice", în *limitele* unei ecuații date. Lumea este o diversitate de proporții dinamice (și deci de lumi alternative) în cadrul delimitat al unor ecuații ontologice. Proporția și ecuația sunt, așadar, cele două *idei numerice* care dau seama despre secretele existenței. Spunând doar atât, Eminescu încă ar fi fost unul din oamenii mari ei epocii sale. Cu teoria „realului negativ" însă el și-a depășit epoca, iar mai târziu, când și acel *adevăr* se impusese în *matematică*, „specialiștii" nu s-au mai uitat în manuscrisele poetului. Lucrul cel mai curios este că atunci când matematica a impus ideea „realului negativ" cultura Occidentului a utilizat-o sub semnificația „realului pozitiv". Gândul că „realul negativ" instituie orizonturi de *scădere ontologică* în existență n-a devenit după știința noastră, bun comun și idee teoretică generală decât în cercul cultural medial și, aici, în mod sigur, în cadrul culturii românești.

Biruința fenomenologiei s-a repurtat din altă direcție decât aceea pe care înaintase gândul lui Eminescu și după câte reușim noi să înțelegem se îndepărtează de „soluția" eminesciană, resuscitând orizontul pascalian, la altă scară evident. A situa nimicul în inima „lucrului" (cum face fenomenologia) înseamnă a resuscita viziunea pascaliană asupra realului ca „lucru de mijloc" între două abisuri. Fenomenologia, așadar, pare a ieși integral din cutremurarea pascaliană. Or, la aceeași chestiune, Eminescu interpretase altfel. În viziunea lui, realul ca manifestare concretă are puterea să se înființeze, păstrându-și identitatea (aidoma ecuației în șirul proporționalelor geometrice sau dinamice), dar ca orizont al investirii ontologice (în cadrul raporturilor lucrului cu omul sau cu alte lucruri) — el poate căpăta o valoare negativă : din *loc al înființării* poate deveni *loc al desființării* sale (fără ca prin aceasta funcția lui ontologică să fie afectată).

Realul, așadar, este o compoziție de forțe care conduc fie la *împlinire*, fie la *desființare*, fie la *blocare* ontologică. Forța înființătoare și cea desființătoare se află în *echilibru*, astfel încât *realul* nu este pur și simplu un „lucru de mijloc între două abisuri", ci chiar *locul acelui echilibru universal*, adică tendință spre ecuație și ecuație totodată, deci *cumpănă ontologică*. Cu această viziune a realului — cumpănă ontologică — marea neliniște pascaliană a primit, prin Eminescu, o altă „soluționare".

5. Realul — cumpănă

În lumina acestei „teorii" asupra realului, putem încerca, în fine, să tălmăcim și această „însemnare" eminesciană (pe care atât de corect a tradus-o Constantin Barbu) din Mss. 2281 :

„Timp = t
Spațiu = s
cauz. = c

Das Wesen der Welt *Ens realissimum*
Nonens — Fiens — Ens — Defiens — Nonens
Ens = E (t + s + c) = E — t — s — c.
Denun
Nonsum — fior — sind — derum — nonsum

Complexul ideilor obicinuite — vertebrele caracterului — a Eului" (apud Fr. p. 356).

Din acest mss putem, în fine, deduce două lucruri :

1. Faptul că Eminescu scrie „categoriile" ontologice sub forma unei cumpene (parcă voind să capteze o hieroglifă a realului), în care *Ens-ul* reprezintă un „punct" de echilibru ontologic între cele două nimicuri (Nonens), este de natură să ne lămurească atât asupra apropierii sale de Pascal, cât și asupra distanțării de acesta. La Pascal realul (ens) este un „lucru de mijloc" între cele două abisuri, „rătăcind" pe o „suprafață" ontologică fără margine. La Eminescu realul este „cumpănă ontologică" între cele două nimicuri și ca atare ipostaza acestuia nu mai este „rătăcirea" și *dispersia ontologică*, ci „echilibrul" și *con-centrarea ontologică*.

2. Mai apoi, în rândul următor al notării sale, Eminescu ne propune și cheia interpretării și astfel ne oprește să asimilăm Ens-ul la vreo categorie a *nimicului*, dezvoltată în diversele „ontologii" ale culturii europene sau indiene.

$$\text{Ens} = E - (t+s+c) = E-t-s-c.$$

Dacă ținem seama că t, s, c sunt mărimi negative (căci sunt infinite), atunci se vede clar *ideea* lui Eminescu despre *esența realului* ca „mărime pozitivă" ; în ecuația aceasta, „E" este o „mărime pozitivă". Aceasta s-ar putea interpreta și astfel : în real pulsează două „forțe", una cumulează vectorii negativi (desființători) — timpul (t), spațiul (s), cauzalitatea (c) — și alta care întreține o tendință împlinitoare în real, adică un fenomen de *concentrare* ontologică în jurul unui „punct de gravitațiune propriu".

Iar această însemnare din Mss 2255, care ar părea să îndreptățească asimilarea gândirii eminesciene la cea schopenhaueriană, ne arată cât de mult se îndepărtase poetul de ontologia „tradițională" (care, cum vedem, este doar o ipostază ontologică asupra realului, nu singura) :

„Deși comparațiunile șchiopătează (deci, Eminescu ne previne că, în continuare, totul trebuie luat sub regimul comparației, n. n. I. B.), totuși un analogon al acelui *ens* lipsit de timp ar fi *simțiciunea corpului omenesc — oricând îl atingi pe acesta se manifestă simțirea — și oriunde atingi istoria în timp și natura în spațiu se manifestă voința*" (Fr. p. 356. s. n.).

Scanned with OKEN Scanner

Simţiciunea este *în timp*, dar *simţirea* se manifestă ca un *pozitiv* în raport cu negativul mărimii infinite care este timpul. Iar „voinţa" are aici înţeles de *forţă* care se declanşează ca mărime pozitivă în mediul de mărime infinită şi deci de valoare negativă. Dar iată un text lămuritor după Mss 2255 :

„*Antinomiile*

În teză se ia spaţiu, timp, cauzalitate ca mărimi determinate.

În antiteză ele se iau ca mărimi infinite.

În amândouă Kant are dreptate (...)

Când un corp moare îşi pierde centrul de gravitaţie a puterilor lui (ibid. apud, 317). Ca să înţelegem amândouă textele şi să înaintăm încă spre centrul ideii eminesciene să zăbovim asupra acestei notaţii din Mss 2255 :

„Heraclid zice că niciodată acelaşi om nu s-a coborât de două ori în acelaşi râu. Cu toate ideile cari cuprind *un joc* cu infinitul timpului şi al spaţiului şi aceasta *culminează într-o antinomie* (s.n.) încât şi *contrariul e adevărat* (s. n.). Adică, din contra, acelaşi râu oglindeşte în liniştita-i adâncime aceleaşi umbritoare păduri (,) acelaş cer. Materia numai — acest Ahaşver neobosit al formelor — e pururi alta, formele însă aceleaşi, încât în apa vecinic călătoare îţi vezi chipul rămânând pe loc. Râul timpului *pare* a curge ; *suma de viaţă* şi de *forme posibile* coexistă într-un vecinic prezent".

Viziunea metafizică a unui real în care forţele *con-centrării ontologice* le ţin în echilibru (antagonic) pe cele ale *dispersiei ontologice* este copleşitoare. Realul, în această viziune, nu mai este expus primejdiei, anunţate de strigarea pascaliană, a risipirii ontologice. Acest aforism datat 30 ianuarie 1880 este un concentrat metafizic din care putem extrage un înţeles sintetic privitor la viziunea ontodinamică a lui Eminescu asupra realului.

1. Orice *real* este un loc al echilibrului ontologic şi deci ecuaţie. Realul este o cumpănă ontologică. Orice s-ar întâmpla, realul nu poate sări din proporţia lui decât cu consecinţa desfiinţării sale, a pierderii identităţii sale. Ca real, şi deci ca identitate ontologică, el este o *cumpănă* între două nimicuri, adică, în şi prin el, existenţa prinde *contur, echilibru, identitate, stabilitate, concentrare*. Aceasta este diferenţa între ideea eminesciană a realului-cumpănă ontologică şi ideea pascaliană a realului — lucru de mijloc între două nimicuri.

2. În orice real, aşadar, există „mărimi de sarcină", *sarcini ontologice pozitive* şi *sarcini ontologice negative*; într-un caz se instituie o *înaintare* în existenţă, în celălalt, o *retragere* din existenţă.

3. Când seria progresivă este egală cu cea regresivă, realul atinge starea de neutralitate ontologică. Nici în acest caz însă funcţia sa ontologică nu încetează, lucru pe care Eminescu îl indică printr-o sintagmă specială, „zero-dinamic". Cu aceasta suntem în măsură să evidenţiem diferenţa dintre viziunea europeană a lui Eminescu şi viziunea indiană asupra „nimicului". Indianul nu vorbeşte despre un *nimic al realului* şi deci nu recunoaşte realului o funcţie ontologică. Numai *retragerea* totală din orice real asigură împlinirea ontologică şi deci unitatea şi identitatea cu marele Tot (care este una cu Neantul, Nirvana). Eminescu n-a mers mai departe de Kant în chestiunea celor patru forme de nimic. Contribuţia sa însă a fost alta. El a stabilit în funcţia ontologică a realului condiţia identităţii sale şi a unităţii sale cu întregul, legând regimul diferenţierii realului de *„sarcina ontologică"* pe care acesta o preia prin „investire ontologică".

Iată o exprimare „fenomenologică" a principiului ontologic în Mss 2255 :

„Soarele a zvârlit Pământul la o distanţă oarecare de spaţiu.

Această distanţă e egală diferenţei de temperatură între Soare şi Pământ.

Soarele răceşte, Pământul răceşte.

Cu cât temperatura lor se apropie, se diminuează distanţa. Pământul se apropie în spirală de soare. Oare reîmpreunându-se prin o ciocnire uriaşă, potenţa acceleraţiunii va reproduce unitatea originară de căldură pe care-o avusese interiorul trecutului) nebuloasa ?

That is the question

Distanţele nu sunt decât diferenţe de temperatură. Orice element ridicat la temperatură înaltă, disociat, idrogenul, aurul 2000°C merg spre egalul lor : spre *Soare*".

„Pentru a esplica varietatea fenomenelor, trebuie să le substituim o oarecare cantitate constantă, fie acea cantitate de timp, fie de spaţiu, fie de energie, fie de câteştrele. Toată lumea fenomenologică nu este atunci decât echivalentul împărţit în termeni, a aceleiaşi sume şi aceleiaşi cantităţi, pe cari noi *apriori* am substituit-o..." (ibid., pp. 354—355). Nu

ştim dacă aceste rânduri cuprind numai „note“ sau şi „gânduri“ proprii. Oricum ar fi, *duhul* care a prezidat notarea ni se tălmăceşte ca purtător al unei viziuni mai înalte asupra realului, prin care Eminescu se arată extrem de preocupat de acele forţe care prin *con-centrare ontologică* introduc diferenţierea şi deci eterogeneitatea într-un real (chiar dacă de „sumă constantă“, cum reieşea din „imaginea“ pe care i-o compusese ştiinţa epocii, în speţă principiul al doilea al termodinamicii, formulat de Clausius, atât de atent examinat de poet, cum o devedesc manuscrisele, cum o probează şi această însemnare).

Există deci grade de concentrare sau de dispersie ontologică de care depinde regimul realelor. Numim acest fenomen „investire ontologică“ în real (şi a realului). Dacă deficitul funcţional descrie precaritatea realului, „sarcina ontologică“ descrie „sportul“ sau „deficitul“ realului în cercul manifestărilor sale fenomenologice. Principiul lor ontologic este „proporţionala dinamică“.

6. Neutralitatea ontologică

Dacă ar fi să ilustrăm cazuri de neutralitate ontologică am putea invoca, bunăoară, sistemele etice şi esteticul. Realul etic antrenează cu înaintarea sa în existenţă o „purificare afectivă“, astfel că biruinţa etică instituie o „stare logică de relativ vid afectiv“ (Şt. Lupaşcu, Logica dinamică a contradictoriului..., p. 359). Despre această stare ne vorbeşte *Glossa* lui Eminescu. Toate sistemele etice au conceput eticul fără afectivitate, încât este o ciudăţenie să întâlneşti interpretări care au văzut în *Glossa* triumful pesimismului. Finalul din poemul *Luceafărul* este încadrabil într-o viziune de ontologie a realului nostru. Neutralitate ontologică vădesc artele, unde, totuşi, pasiunea, emoţia, sentimentul nu sunt ocolite ci chiar potenţate. Cu *faptul estetic*, însă, neutralitatea ontologică nu mai are caracter nuclear, căci a învăluit lumea în mediul plenitudinarei neutralităţi. Opera de artă poate fi „simultan *marmură neclintită* şi *femeie care dansează*“, lacul universal, acelaşi pentru toată lumea, şi „*cutare* lac particular, diferit de oricare alt lac văzut şi imaginat“ (ibid., p. 364). „Opera de artă va fi cu atât mai estetică cu cât va fi mai puţin subiectivă şi mai puţin obiectivă, în acelaşi timp, ori, mai exact, concomitent semisubiectivă şi semi-

obiectivă sau, încă, jumătate reală și jumătate ireală totodată, adică mai puțin ireală și mai puțin reală... Și tocmai aceasta înseamnă ficțiune..." (Șt. L., p. 363). Logica dinamică a contradictoriului ne ajută să înțelegem domeniul neutralității ontologice, al realului neutru. În acest orizont $A + \frac{A}{A}$ nu ne dă zero, ca în algebră ; 1 + 1 (—1) este, în această viziune, întotdeauna egal cu *ceva* care instaurează în univers cea de a treia devenire, care nu este nici devenirea lui + 1, nici a lui — 1, ci „devenirea cuantică" în care un real este în același timp o stare și opusul ei, undă și corpuscul, de exemplu, cum ni se arată în microfizică. Psihismul în actele *creatoare pure* este ilustrarea cea mai adecvată a realului neutru, încât ne dăm seama că foarte multe *procese* în real nu pot fi înțelese decât cu „științele" realului neutru. De aceea sunt atât de nemulțumitoare esteticile tradiționale ca și psihologia ori sociologia tradițională. Ele au apelat fie la științele realului pozitiv, fie la cele ale realului negativ (cazul asimilării artei cu boala), când, de fapt, procesele estetice, etice, în genere, procesele creatoare nu pot fi înțelese decât în cadrul științelor realului neutru. Știință a realului pozitiv și a realului negativ este psihanaliza lui Freud ; din această pricină ea nici nu mai este eficientă într-o serie de patologii care nu mai pot fi asimilate „insurecției biologicului" sau „fizicului" în conștiință, ci pur și simplu dereglărilor *interiorității mentale*, adică psihismului *însuși*. Așa se explică marea reorientare a psihanalizei după Jung. Psihologia lui Jung este prima știință a realului neutru din seria științelor europene. Tot astfel hermeneutica lui M. Eliade, care dovedește că dincolo de orice *existențial* nu este nimicul, ci un *ec-sistențial*, care este domeniul *sacrului*.

CAPITOLUL II

TENSIUNILE REALULUI. DESPRE PIEIRE

1. Puterea lucrului absent

Sfârșitul secolului al XIX-lea inaugurează confruntarea dintre ontologia tradițională a realului și „noua realitate" a științelor. „Criza" provocată de această confruntare a fost me-

diul unui prelungit impas din care a ieşit, la mijlocul secolului XX, fenomenologia. Noul real al ştiinţelor nu mai putea fi interpretat în cadrul vechii filosofii. Ontologia realului precar a lui C. Noica şi teoria celor „trei materii" a lui Şt. Lupaşcu se ivesc odată cu fenomenologia în acest spaţiu cultural european de renaştere a filosofiei, ca demers de interpretare meta-fizică a *realului*. Interpretarea lupasciană rupe total cu orice înţeles substanţialist al „materiei". Acelaşi principiu care explică mişcarea, planul desfăşurat al existenţei, explică şi structurile, *con-centrările* ontologice şi deci „rezistenţele" relative care „conferă reprezentării noastre sensibile impresia de realitate fizică, consistentă şi opacă, numită de noi materie" (op. cit., p. 23). Acesta este „principiul antagonismului" în baza căruia se poate susţine că energia „deţine dinamisme antagoniste", care sunt de aşa natură încât „actualizarea unuia implică potenţializarea celuilalt", sau ambele se „echilibrează la acelaşi nivel de actualizare şi potenţializare". Curiozitatea este că potenţializarea unui „dinamism" nu înseamnă „slăbirea" lui efectivă, cum ne-am aştepta, ci-i procură un alt fel de „putere" de vreme ce-l face în stare să se „opună" „dezactualizării sale riguroase". Altminteri spus, „tăria" *sistemelor realului* nu constă numai în *actualitatea* lor, ci şi în *deficitul* lor, iar de la un prag încolo mai ales în acest „deficit". Lucrul acesta fusese remarcat de Eminescu. El observa în Mss 2263/22/, că „virtualitatea de-a trăi" şi *viaţa* însăşi sunt *opuse*, una fiind *suma de energie* iar cealaltă *sumă de mişcare* sau, în termenii lupascieni, una fiind expresia potenţializării care se opune dezactualizării sale riguroase (şi deci epuizării potenţialului vital). Iată cugetarea poetului:

„Suma de energie e *virtualitatea* (virtualitatea de-a trăi), *suma de mişcare e viaţa*. Virtualitate — viaţă sunt opuse" (apud. Fr. p. 362). Noica va remarca în „Tratatul" său tăria ontologică a părţii „absente" din realul actualizat; absenţa îl face „precar", dar nu-i afectează, prin aceasta, *eficienţa („puterea") ontologică*. „Greutatea specifică" a *realului precar* este *egală* (ontologic) cu „greutatea specifică" a *realului împlinit*. Iată o „curiozitate" pe care ontologia tradiţională a ignorat-o. Ba mai mult chiar, să ne imaginăm, cum şi face eul poetic eminescian, că diferenţa „virtualitate-viaţă" se fixează într-un „echilibru". Actul prin care s-a „exprimat" acel „echilibru" te poate situa în eternitate. Este „privirea în zarea eternei dimineţi" a poetului. Unde este „localizată"

această „dimineață eternă“ ?! Nicăieri în spațiul fizic și totuși ea este prezentă *în real* ca orizont de împlinire ontologică, deci ca „eveniment“ propriu „sistematizărilor energetice“ a celei de-a treia „materii“, de care ne vorbește Lupașcu. „Ideea mea vizionară despre nemurirea sufletului, scrie poetul în Mss 2 255. Și notează mai departe :

$$m = \frac{m}{m} - \frac{m}{m} = -\frac{m}{2} + \frac{m}{3} - \frac{m}{4} + \frac{m}{5} - \frac{m}{6} + \frac{m}{7} \ldots = \frac{m}{m}$$

Dar acest $\frac{m}{m}$: trebuie să se repete. Clișeu.“ (apud, Fr. p. 341).

Te simți îndrituit să te întrebi, așadar, ce este mai puternic într-un sistem (al realității) : ceea ce se manifestă ca *actualitate* sau ceea ce „există“ ca potențialitate. De unde se vede că în orice „real“ au eficacitate deopotrivă *stările virtuale*, posibilele, absențele, nu numai *stările actuale* (ceea ce înțelege filosofia pozitivistă prin „real“). Ba, oarecum, putem spune că *partea de virtualitate* a unui sistem are un grad mai înalt de *realitate* decât partea sa actualizată, care este înalt fenomenalizată, lipsindu-i parcă *profunzimea*, esențialitatea. Este așadar o eroare, cu rădăcini în perspectivele pozitiviste-mecaniciste, să spunem *realul posibilului*, de vreme ce așa-zisul „real“ al pozitivismului nu este deloc mai puternic în sistemul realității decât posibilul, căci amândouă sunt *interioare* acestui sistem. Opus „posibilului“ nu este „realul“, ci numai *partea* lui *actualizată*, „actualul“, partea manifestă. Eroarea pozitivistă preia un alt tip de reducționism, pe acela cu privire la interpretarea istoricizantă a esenței timpului și astfel *proiectează „posibilul“ într-un viitor incert al devenirii realului* (din ce ?!) *deschizând în felul acesta calea spre fetișismul utopiilor de care este plin secolul al XX-lea*, (ca urmare a crizei ontologiei tradiționale a realului și deci a crizei conștiinței europene, în general). Or, cum vedem (și cum ni s-a lămurit în cadrul fenomenologiei), potențialitatea (în care stau toate „posibilele“ ca-ntr-o „placentă“ este în *interiorul* realității și, dacă ar fi să invocăm temporalitatea, ar trebui să observăm că „locul“ temporal al acestei virtualități (și deci

Scanned with OKEN Scanner

al „viitorilor posibili") este mai degrabă „trecutul" decât „viitorul" *suspendat* al pozitivismului. Nu viitorul, ci *trecutul* este timpul cu potențial evoluționar și chiar revoluționar. „Viitorul" nu ne poate oferi decât un *gol* de lume dacă nu izvorăște din *trecut*. Din prezent n-are cum „izvorî", căci prezentul este însăși *actualitatea* pură, ori esența viitorului este potențialitatea. „Nu ne-am trezit noi, scrie Eminescu, în Mss 2 285, — s-au trezit secolii din urma noastră și ne-au scuturat din somn" (apud Fr. p. 144). Toate utopiile secolului al XX-lea își arată astfel deficiența ca ontologii ratate, ca eșecuri ale unei gândiri depășite tocmai de „noul real" al științelor secolului al XX-lea. Toată grozăvia utopiană a acestui secol izvorăște din această deficiență ontologică a unei gândiri rămase în urma mișcării științelor moderne (mai ales „noua fizică"). Așa-numita „filosofie socială" invocată în orizontul utopian al secolului al XX-lea este total depășită și cu cât este mai mare încăpățânarea omului de acțiune de a se situa pe pozițiile ei cu atât mai adâncă va fi criza realului și mai îndoielnică ieșirea la liman. Se cere o grabnică depășire, așadar, a acestor „filosofii" și ,pentru viitorul culturii române, este o mare șansă prezența noilor filosofii de tipul ontologiei noichiene a realului precar, ori a ontologiei celor „trei materii" a lui Lupașcu. Ca să nu invocăm deocamdată marea deschidere eminesciană spre ontologia „realului negativ", pe care se poate întemeia, în fine, o sociologie realistă (o asemenea sociologie se află încă la începuturile ei, după opinia noastră și este iarăși o mare șansă întâmplarea că în cultura română această sociologie a fost întemeiată deja în secolul al XIX-lea, în scrieri ca cele ale lui Eminescu și ale unora dintre junimiști, ale socialistului Gherea, ale lui Iorga, la începutul secolului XX, etc.). Așadar, adevărata opoziție, revelatorie într-o ontologie a realului, nu este aceea atât de vehiculată în cadrul filosofiei pozitiviste — dintre real și posibil — ci aceea dintre „actual" și „posibil". În felul acesta ni se redeschide calea spre buna înțelegere a celor două *stări* ale realului *(actuală* și *potențială)*, amândouă, cum am văzut, tot atât de puternice (ba, în fazele de tinerețe, potențialul fiind o forță vitală mai puternică decât actualul), inducând acea *rezistență* sistemului în raport cu forțele morții și ale destrămării. Eminescu are în vedere mereu, în mss-le sale, o asemenea dialectică dintre actual și potențial, pe care o exprimă sub forma rapoartelor, expunând la numărător („di-

videndul") *actual*-izarea şi la numitor („divizor") potenţialitatea :

„Pe cât timp inecuaţia e favorabilă cantităţii concrete (dividendului) lucrurile merg bine, pe cât timp cantitatea concretă (dividendul) şi cantitatea *ce creşte în progresie* (s.n.) (divizorul) sunt egali, e culmea dezvoltării, pe cât timp inecuaţia e defavorabilă dividendului, lucrurile merg rău, merg spre nimicire, spre *zero*.

În toate cunoştinţele unitare, rezultatele sunt apriorice. Ele sunt sau :

$\frac{n}{n-a}$ = copilărie

$\frac{n}{n}$ — adecă cumpănă, echilibru, statică, bărbăţie

sau

$\frac{n}{n^2}$ mişcare, dezechilibru, mecanică, maturitate, bătrâneţe

sau

$\frac{n}{n}$ pieire, absurd, *zero, stingere* (Mss. 2 255, 352, apud. Fr. p. 124).

Surpriza acestei dialectici *în* real, pe care ne-o lămureşte Eminescu într-un asemenea raport este foarte mare. Mai întâi, vom observa că Eminescu avea o înţelegere nouă asupra realului, în contextul ontologiilor tradiţionale. El nu reduce „realul" la „mărimea concretă" (adică la ceea ce se *actualizează*, are *actualitate*). În al doilea rând, el recuperează sensul dinamismului *interior* al realului, prin acest raport între două mărimi care variază invers : una spre actualizare maximă, cealaltă spre o potenţializare mereu crescătoare. Aceasta poate atinge un nivel peste care seria realului se întoarce în opusul ei, de unde începe pieirea, stingerea, *absurdul*. Interesant este, mai apoi că *divizorul* creşte progresiv, neîncetat, se „mişcă", altfel spus, în aceeaşi direcţie (spre infinit), pe câtă vreme numărătorul are două direcţii de mişcare : una de creştere, până în clipa în care numitorul, trecând peste un anume prag

(nivelul absurd), preschimbă creşterea numărătorului în inversul ei, şi astfel începe declinul, pieirea. Lucrul acesta a fost şi rămâne încă extrem de surprinzător pentru mentalul european obişnuit să mizeze pe o devenire *progresivistă* nesfârşită, asimilând astfel orice *devenire* unui *proces de înaintare ontologică*, şi deci unei *împliniri*. Eminescu, aşadar, distinge între *devenirile care aduc împlinire realului şi cele care-i aduc desfiinţare* (deveniri înfiinţătoare şi desfiinţătoare). Toate manuscrisele sale şi scrierile politice sunt centrate pe elaborarea unei *teorii* care să dea seama despre această dialectică a cumpenei ontologice în real, ca şi despre criteriile care ne-ar îngădui să distingem între devenirea care înfiinţează realul şi cea care-l desfiinţează. Chestiunea era de noutate pentru epoca aceea şi a rămas în mare măsură astfel şi astăzi.

Eminescu a determinat mecanismele socio-politice şi economice, care induc şi întreţin procese de desfiinţare a realului uman în istorie. Lucrul acesta nu fusese spus până la el. Vom reveni într-un capitol special asupra chestiunii.

2. Legea corelaţiunii creşterii şi descreşterii

Reţinem deocamdată că *potenţialul* (posibilul) este o *forţă* interioară a sistemului, a cărei trăsătură distinctivă, faţă de forţa activă (aceea care *actualizează* sistemul), constă în aceea că se opune desfiinţărilor în real datorate actualizărilor sistemului în prima sa fază, după care, dacă se trece de un prag critic, grăbeşte pieirea sistemului însuşi. Vom observa, de pildă, că în toate *sistemele care-şi ignoră trecutul (zona potenţialităţii* lor) nu creşte forţa de actualizare ci, în mod paradoxal, potenţializarea creşte rapid, trecând peste un prag critic şi astfel începe declinul sistemului. Acesta este cazul tuturor sistemelor sociologice utopiene. Ele se nasc din ruptura cu trecutul, care astfel devine potenţialitate pură, fără nici o *relaţie* (nici chiar *conflictuală*) cu forţele *actualizării*, şi astfel se grăbeşte pieirea sistemului. Cu acest prilej se cuvine să înlăturăm o a doua interpretare falsă pe care a propus-o filosofia pozitivist-utopiană cu privire la dialectica actualului cu potenţialul în real. Adevăratul antagonism în sistemul realului fiind acela dintre forţele actualizării şi cele ale potenţialităţii, ne dăm seama că, transpus în structură temporală, acest antagonism este acela dintre *trecut* şi *prezent*, nu dintre *trecut* şi *viitor*. Din clipa în care trecutul a fost inhibat

încetează orice antagonism și deci sistemul intră în declin prin intensificarea tendinței de *actualizare* căreia nu i se mai poate opune *nimic* (căci trecutul ca potențialitate, și deci ca forță conservatoare, a fost „blocat"; inhibat). Pentru ca să nu se zărească *blocarea* dialecticii forțelor interne ale realului filosofia pozitivist-utopiană recurge la un „șiretlic" : o proiectează într-o zonă ireală : ca dialectică între un trecut *(blocat)* și un viitor (utopian și deci *ireal).* În felul acesta, la adăpostul unei *fantasme de real* se dă libertate *forțelor de actualizare* care se preschimbă astfel în forțe de *epuizare,* de *grabnică pieire* a *realului.* Acesta este un *real* cu o *dialectică blocată* și el este propriu tuturor sistemelor utopiene, indiferent de natura și forma lor (și deci de justificarea pe care și-o găsesc). Forțele pur *utopiene* sunt opusul *„mărimilor concrete",* dar nu oricum, ci *opusul lor absolut,* adică sunt expresia unor „mărimi infinite". Eminescu examinează o întreagă serie de situații care s-a încadrat într-o teorie a *realului blocat* (cu dialectică blocată). „Orice mărime concretă, scrie poetul în Mss. 2 255, determinată, finită, care devine dividend, diviză printr-o mărime care crește în progresiune infinită, se fracționează la zero, iar peste zero la *contrariul de ce însemna odinioară.*

$$\text{Curva } \frac{\text{muiere}}{\text{bărbat}} \qquad \text{Despoți } \frac{\text{putere publică}}{\text{ginte}}$$

$$\text{Advocați } \frac{\text{Echitate}}{\text{Caz}} \qquad \text{(apud Fr., p. 117)}$$

Ceva a blocât dialectica realului și astfel *forțele de creștere în real s-au blocat.* A început declinul. Observăm că atunci când mărimea divizoare (cea la care se împarte) crește la infinit, sistematizarea înființătoare a realului (exprimată ca „mărime concretă" la numărător) se transformă în *opusul* ei, adică din *forță de actualizare împlinitoare a realului, devine real negativ* (loc și proces de desființare a realului). Când raportarea la *bărbat* se pervertește când, altfel spus, tendința care se opune potențializării femeii, adică „dezactualizării ei precise", trece peste un prag critic de creștere (în acest caz *senzualismul erotic* capătă proporții nelimitate, insațiabile) feminitatea trece în *contrariul ei* (curva). Tot astfel când gintea ca mărime, care se opune *dezactuali-*

zării precise a *puterii publice*, trece, ca *libido dominandi* (iubire de putere, de a stăpâni), peste un *prag critic*, ea determină transformarea „mărimii concrete" inițiale (puterea publică) în *opusul* ei (despotism). Aceste raporturi în *real* ne previn asupra dialecticii relației dintre forțele de actualizare și cele de potențializare în interiorul realului. Realul, în viziunea lui Eminescu, este o *încrucișare* de „curente" (puteri): unul al /împlinirii sale/, al „vieții", și altul, de-a curmezișul, care se accentuează pe măsură ce ne îndepărtăm de „punctul de concentrație" și care aduce o „degenerare" progresivă /destrămare de ființă/. Primul este „albia" unei mișcări verticale (împlinirea ființei în real este o mișcare ascendentă). Al doilea curent este albia unei mișcări orizontale, căci implică „îndepărtarea" de „punctul de concentrație" al realului corporat. „Forța ce lucrează în afară de noi" /de realul considerat/ provoacă o „mutare a punctului de gravitație" dar nu o stingere a acestuia. Ni se oferă imaginea orizontalității pure, ca virtualitate a realului: centrul se risipește pe suprafața existenței într-o orizontală ontologică pe care dacă o prelungim la infinit obținem linia /și la extrema cealaltă punctul/. Deci punctul este și linie și suprafață în același timp în raport însă, de fiecare dată, cu altă scară (perspectivă ontologică). Să presupunem însă că se iscă forțe care imprimă „lucrului" o „mișcare" spre „centrul" lui. Aceasta ar fi o „putere centrală" și ar ține realul „împachetat", con-centrat în el, *corporat*, ceea ce i-ar aduce o *sporire* cu fiecare nouă proporție ontologică. Aceasta ar fi o „mișcare" verticală, adică o mișcare în sine, o creștere a corpului, o împlinire. Când această putere centrală ar ține în cumpănă puterile colaterale *opuse* am avea organismul. Acesta este simbolul *crucii*. Dar iată ce susține poetul, în mod explicit:

„Coadaptabilitatea și corelațiunea creșterii în matematică

Ai de ex. $\frac{300}{300}$. Punctul de cumpănă, de echilibru /:/ $\frac{150}{300}$.

Dar vrei să pui în mișcare masa aceasta. Să creezi o putere centrală cu două aripi. Atunci faci

$$\frac{70}{300} + \frac{160}{300} + \frac{70}{300}$$ mecanică

Aici e totodată corelaţiunea scăderii. Corpul merge în direcţia lui $\frac{160}{300}$

Dar mai iei 10 din 160.

Acei 10 nu merg la 70 pe 300, căci atunci n-ar exista proporţie. O aripă ar fi mai mare decât cealaltă. Ce se-ntâmplă dacă

$$\frac{75}{300} \quad \frac{150}{300} \quad \frac{75}{300} = \frac{300}{300}$$

Corelaţiunea creşterii

O putere principală şi una opusă, rupte în două = iată *crucea*, iată *organismul*" (Mss. 2 255, Fr. p. 287).

Asemenèa *rapoarte în real* sunt rapoarte între energii, iar variaţia lor cantitativă aduce *preschimbarea* calităţii realului care din real înfiinţător se transformă în loc al desfiinţării ontologice a realului, adică în *raport ontologic negativ*. Acest raport este expresia legii ontologice a realului negativ pe care Eminescu a determinat-o în scrierile sale manuscrise şi a pus-o la baza a ceea ce putem numi realismul sociologic. Dar să examinăm şi cel de-al treilea raport, care ne previne deja asupra *eristicii avocăţeşti* în care Eminescu vedea răul cel mare al suprastructurilor din România. Ce ne spune poetul în acest raport ? Când invocarea cazuisticii (adică a *circumstanţierii* principiului prin cazurile particulare), depăşeşte un *prag critic* atunci *echitatea* se transformă în opusul ei, adică devine *avocatură*, pledoarie pentru *caz*, nu pentru norma echităţii şi deci pentru imperativul legalităţii. Avocatura, aşadar, este opusul echităţii.

3. Bazele metafizice ale crizei europene

Trebuie spus că duhul care pluteşte peste manuscrisele eminesciene restabilind polaritatea puternic ameninţată a realului de „forţele" infinitului orizontal, cu a căror descoperire a început aventura culturii occidentale (cum bine arată Spengler), poartă asupra lumii un optimism care s-ar putea să provină din tentaţia de a extrapola un principiu valabil pentru materia vie (legea darwiniană a corelaţiunii creşterii

și scăderii) la interpretările „materiei fizice clasice". Indiferent cum ar fi, se cuvine să arătăm că ruptura operată de Eminescu față de vechea viziune metafizică asupra realului a fost progresiv confirmată în tot cuprinsul secolului al XX-lea. Teoria corpuscular-ondulatorie, teorie despre dualitatea câmp-corpusculi, principiul Pauli și, nu în ultimul rând, logica contradictoriului a lui Lupașcu (fără a pomeni „cuceriri" ca cele ale lui Jung în psihologie sau Mircea Eliade în antropologie), constituie tot atâtea verigi ale noilor cuceriri științifice care pot fi legate în același lanț cu viziunea metafizică eminesciană asupra realului. Abia astăzi putem spune că axul realului, ca ax temporal este pe deplin echilibrat încât putem vorbi de o nouă vârstă — a treia — a culturii europene, aceea care stă sub semnul unui „sistem cu antagonism simetric" ceea ce ne previne că în viitor, vorbind în spiritul teoriei lui Lupașcu, realul european nu va fi supus nici unei „dez-actualizări" riguroase, nici unei „actualizări" puternice, ci mai degrabă unui echilibru dintre forțele sale de actualizare și cele de potențializare (dezactualizare). Pentru ca această *tendință* să se precipite este necesar ca forțele infinitului vertical (ontologia verticală) să poată „crește" echilibrându-le pe cele ale infinitului orizontal. Altminteri spus, *cultura*, și mai ales credința, trebuie să echilibreze nivelul de „putere" al *civilizației*, forțele sufletești trebuie să atingă pragul forțelor intelectuale, cele morale să devină contramăsura celor politice etc. În caz contrar realul european poate intra într-o *precaritate* aducătoare de „criză" și de nebănuite primejdii. Un lucru se poate spune în concluzie. Manifestarea realului ca fenomen spațial și ca fenomen temporal depinde, în mod hotărâtor, de reacția culturilor (psihicul este și el un fel de „materie", consideră Lupașcu). Concentrarea trăirilor colective la unul dintre cei doi poli ai realului, îl proiectează pe celălalt într-un viitor posibil și astfel face din axa realului una temporală, așa cum am văzut că s-a întâmplat în cazul culturii europene. Viziunea unui real care se dispersează ontologic datorită valorizării forțelor infinitului, ca infinit orizontal, așa cum am văzut-o ilustrată de cugetarea pascaliană, de fizica newtoniană, de fizica lui Clausius-Carnot etc. ne demnostrează că în cultura europeană, timp de 300 de ani, realul s-a manifestat mai ales în câmpul de maximă intensitate a acestor forțe. De aici accentul pus pe teoriile energetiste, pe civilizația acumulării (capitalul), pe eticile hedonist-utilitare (expresii ale dispersiei ontologice a ființei morale),

pe logica inductivă, culminația pozitivismului, sentimentul exilului, nihilismul dogmatic modern, filosofia „nimicului ontologic" ca forță întemeietoare etc. Întreaga cultură europeană se concentrează de trei sute de ani la acest pol al realului, astfel că celălalt pol rămâne o simplă virtualitate, aflându-se potențializat cu atât mai mult cu cât creștea gradul actualizării celuilalt pol (ceea ce confirmă logica contradictoriului a lui Lupașcu). Am examinat momentul Eminescu pentru „ciudățenia" sa în cadrul culturii europene. În câmpul trăirilor sale, poetul concentrațional al realului își inaugurează actualizarea sub forma unei viziuni metafizice și sociologice ca și a unei imagologii poetice noi asupra realului. Tot ceea ce s-a întâmplat după Eminescu, culminând cu perioada interbelică, este legat de acest câmp de valorizare a forțelor *con-centrare ontologică* a realului. Europa intrase într-un ciclu nou, care o reapropie de cultura istorică a grecilor. Nu întâmplător imaginea realului în noua fizică evocă mai mult filosofia platonică decât oricare dintre filosofiile care valorifică infinitul orizontal. Constanta h a lui Plank este un fel de a interpreta realul empirizat (concret) ca „umbră" a unui real perfect („configurația exactă" și „viteza precisă"). În general, reintroducerea *potențialului* în „definirea" realului corespunde unei năzuințe ontologice platoniciene. Putem spune, așadar, că asistăm la *sfârșitul profețiilor centrale pe polul dispersional al realului,* ceea ce explică marea criză a culturii europene, care *încă nu și-a pus de acord trăirile, instituțiile, științele umanului* etc. *cu noua direcție prezentă în câmpul de valorizare a realului,* care apare în continuare ca o structură de profunzime. Este de observat, în al doilea rând, că o cultură ca cea românească nu este creatoare decât într-un orizont de valorizare a forțelor de con-centrare ontologică din real. Așa se explică momentul interbelic românesc și tot astfel sfârșitul de secol XIX la români. Putem conchide, așadar, că șansa culturii, și deci a poporului român, depinde hotărâtor de atitudinea adoptată față de real. Numai acea atitudine care valorizează forțele infinitului vertical, tendințele spre con-centrare ontologică etc. este benefică. Aceste tendințe par a fi favorabile unui regim de autonomie a lucrurilor în prototipia lor (și acest principiu este valabil în raport cu instituțiile, cu grupurile, cu indivizii etc.). Înțelegem, de pildă, că reacții ca aceea hitleriană ori cea staliniană au căpătat o uriașă forță distructivă tocmai pentru că au resuscitat actualizări ale polului dispersional

într-o vreme în care *cultura europeană trecuse în era marii concentrări ontologice*. Şansele culturii române depind în mare măsură aşadar de atitudinea care va precumpăni în câmpul culturii sale faţă de real. Astăzi, în câmpul european numai marile firme transnaţionale susţin forţele dispersării ontologice. În schimb, cultura în ansamblul ei, ca şi politicele statelor, par a opta în mod hotărât spre forţele con-centrării. Am reţinut, pe de altă parte, că în cultura română putem consemna o acumulare a operelor culturale care valorizează noua viziune asupra realului, încât ori de câte ori s-ar ivi în arealul românesc o atitudine adversă ea ar intra în contradicţie cu forţele culturii. Rezultatul n-ar putea fi decât catemgoric : ori biruinţa unei asemenea atitudini, ceea ce ar implica distrugerea culturii, şi aceasta ar aduce un regim de catastrofie a realului, ori, dimpotrivă, recesiunea acelei atitudini, înflorirea culturii (o nouă renaştere) şi evident mântuirea realului de primejdia ontologică a des-fiinţării. În „punctul" în care s-a ivit Eminescu, aşadar, se localizează o turnantă europeană, în ceea ce priveşte viziunea metafizică, sociologică şi poetică asupra realului şi noua profeţie europeană, iar pentru cultura română s-a aprins un fascicul de lumină, care face vizibilă pentru mintea înţeleaptă a acestui popor toată lungimea mileniului care vine. De aceea noi apreciem că românii ori vor intra în „era Eminescu", ori vor aluneca într-o criză ontologică majoră pentru că după un interval de îmbrăţişare a *forţelor de dispersie ontologică* procesul des-fiinţării realului românesc va fi aşa de avansat încât forţele regenerării vor fi prea slabe pentru a re-instaura un câmp de con-centrare ontologică necesar pentru o renaştere a realului însuşi şi o *actualizare* a polului de care se leagă hotărâtor destinul nostru în cosmos.

Există deci o constelaţie benefică şi una malefică, pentru soarta popoarelor. Europenii nord-vestici au reuşit *să fie*, să fiinţeze, în conjunctura valorizării forţelor dispersării ontologice. Dar cu ce preţ ? Cultura română are sorţii înscrişi hotărât în constelaţia pe care-o cristalizează actualizarea forţelor de *con*-centrare ontologică (fie că acestea sunt în echilibru cu cele adverse, fie mai puternice decât acestea). Aşa se explică momentul voievodal în câmpul renaşterii Bizanţului după Bizanţ şi tot aşa sfârşitul de secol XIX şi perioada interbelică. Intervalul care le uneşte este, cum bine remarca Blaga, unul în care istoria noastră a fost o succesiune de reacţii (din care nu lipseşte eroismul, martirajul şi cople-

şitoarea încordare etnică). În tot acest interval românii n-au mai făcut o „istorie pe cont propriu" (L. Blaga), ci una determinată de conjuncturi pe care nu ei le-au creat (imperiile răsăritene). Cu luptele lui Ştefan şi Mircea, încetează scurta epocă de „împlinire" absolut liberă a realului românesc şi începe epoca reacţiilor eroice (pe care un istoric o asimila perioadei războiului de 200 de ani cu imperiul otoman), la care s-ar putea apoi adăuga perioada reacţiilor şi încercărilor în conjunctura imperială rusească. Faptul că din 1877 înainte, culminând cu Pacea de la Versailles, românii au redevenit „liberi", se explică în mare măsură. Şi tot astfel se explică şi faptul că, de la Yalta încoace au reintrat într-un stadiu de reacţii eroice faţă de o istorie străină de fiinţa lor.

CAPITOLUL III

REALUL PRECAR. CĂTRE O SOCIOLOGIE A PRECARITĂŢILOR

1. Destin şi jocul sorţii. Despre densitatea realului

M. Eminescu a inaugurat în secolul al XIX-lea o altă „sociologie dinamică" decât aceea a lui A. Comte. Sociologul francez aderase la axiomele evoluţiei masive a omenirii, spre stadiul ei cel mai înalt, care încununa în viziunea lui întreaga devenire istorică a societăţii omeneşti. De la „starea teologică" la „starea pozitivă", omenirea urmase un urcuş neîntrerupt. Chiar dacă trecuse şi prin tranziţia epocii metafizice, în care predominase ordinea tranzitorie a celor care au desăvârşit destrămarea „ordinii teologice" pentru a face loc „ordinii pozitive". M. Eminescu inaugurează o altă „sociologie dinamică", înlăuntrul căreia se renunţă la axioma evoluţionismului liniar, triumfalist şi se dezvoltă *o nouă concepţie asupra realului*, deci o nouă viziune ontologică. Noua filosofie a realului era atât de surprinzătoare încât spiritul de epocă nici măcar n-a sesizat-o. Spre a ne da seama de reala noutate a sociologiei dinamice a lui Mihai Eminescu va trebui să facem o scurtă incursiune în cea mai recentă contribuţie în domeniul „filosofiei realului" (o putem denumi şi „realiza filosofic"), aceea a lui C. Noica.

Scanned with OKEN Scanner

C. Noica a isprăvit, la cumpăna acestui secol, una dintre cele mai tulburătoare teorii despre real în cadrul culturii teoretice a Europei, teoria „realului precar". Marea răsturnare a lui Noica, în raport cu problematica fenomenologiei (ultima contribuție majoră în filosofia europeană modernă) constă în a fi dovedit că raportul dintre *ființă* și *devenire* nu este unul *implicit* (deci transcendental), că există „desfășurări oarbe", „deveniri care se pierd", altminteri spus că devenirea n-are legătură *garantată* cu ființa. Cât de tulburătoare este, din punct de vedere metafizic, această idee nu putem s-o spunem aici. Noica izvodește o nouă categorie asupra *realului* pentru a încadra ontologic o asemenea viziune, categoria „realului precar". *Realul precar* este acel real care pare marcat de un „deficit congenital". (Căruia Noica nu-i retrage șansa ontologică, e adevărat. Dar aceasta e o altă chestiune asupra căreia iarăși nu putem stărui aici).

„O mare parte a lumii materiale *neconstituite* (în anorganic sau organic), ca și vastitatea lumii umane *neîmplinite*, atât individual cât și social, stau sub *precarități*. Cu ieșirea însă de sub precarități, ca *devenire*, *nivelurile de realitate* vor fi de-a dreptul *modalități ale devenirii* și anume *devenirea ce se pierde* apoi *devenirea blocată*, *devenirea întru devenire și cea întru ființă*" (C. Noica, p. 376, 377, s.n.).

Există, așadar, ne învață Noica, *trei moduri ale realului*, *precaritatea*, *devenirea* și *ființa*. Dacă devenirea și ființa au constituit modurile ontologice ale filosofiei europene (occidentale, în principal și clasice, grecești), *precaritatea* încă n-a făcut obiectul filosofiei. Realul precar este o categorie aproape total neglijată în ontologiile tradiționale. Noica încununează, în fapt, un curent de gândire metafizică susținut aproape integral, în Europa, de gânditori români, de la Eminescu și până la el. Dacă precaritatea este un *mod al existenței*, ba încă unul ce pare a-și adjudeca o mare parte a realului, este ciudat că metafizica europeană a ignorat-o până acum. Sub acest aspect, putem consemna că-i revine lui Eminescu întâietatea preocupărilor în chestiunea realului precar. Cu realul diferit risipirii în „devenirea ce se pierde" s-a și deschis în existență *ontologia degradării*. Realul stă, așadar, deopotrivă sub riscul des-ființării nu numai sub steaua norocoasă a desăvârșirii. O parte considerabilă a lumii stă indubitabil sub semnul „devenirii ce se pierde"? Teoria eminesciană despre cele trei stări ale societății umane — barbarie, civilizație și

semibarbarie — este o ilustrare indubitabilă a acestei perspective. Semibarbarie este starea lumilor care-şi pierd realitatea.

„Lumea oferă — *sau ascunde* — (s.n.) pretutindeni *exemple de realităţi* care au intrat o clipă în ordine şi astfel de devenire, dar care, pentru că nu s-au înscris într-un *mediu potrivit de subzistenţă*, decad din ea, revenind la *precaritate ontologică* ori haos". (C. Noica, „Devenirea întru fiinţă", p. 377). Te cutremură să ştii că eşti martorul unei lumi ce-şi pierde realitatea după ce s-a ridicat la un nivel de real-izare (împlinire), pe care, dintr-o cauză ori alta, nu-l mai poate păstra. A-ţi *pierde realitatea* este mai cumplit decât a n-o fi avut. Colectivităţile tribale de astăzi, care vieţuiesc încă într-o „eră naturală", împreună cu plantele şi cu vieţuitoarele ecosistemului, sunt „fericite". N-au cunoscut „căderea", pentru că n-au obţinut *devenirea* pe care s-o piardă. A intra în devenire cu sorţii istoriei pentru a pierde într-un deceniu ori în cinci acumulările unei deveniri de un secol, este culmea tragismului ontologic. Neşansa bolii care l-a lovit pe acel strălucit student al lui Wundt de la Lipsca (evocat memorialistic de Sextil Puşcariu), cel ce urma să fie, încă la 1900, cel mai strălucit psiholog al culturii române (iar astăzi mai ştim doar că-l chema Săvescu, graţie lingvistului memorialist), este un exemplu asupra tragediei „realului ce se pierde". Săvescu era o personalitate *împlinită* (un „model ontologic satisfăcut"), dar *nedesfăşurată*. El a fost pe cale de a fi un destin, dar s-a lovit de soartă. Destinul acestor oameni este tragic. Ei sunt o ilustrare obiectiv-dureroasă a tragicului ontologic. Iviţi pe *culmea existenţei* colective spre a fi mari destine ale neamului, se risipesc într-o clipă tragică, însemnând momentul, transfigurându-l într-un fenomen de uriaşă prăbuşire la care neamuri asistă neputincioase şi uluite, căzând la rându-le într-o „neconştientă" durere.

Vom observa că mişcarea societăţii româneşti în jumătatea a doua a secolului al XIX-lea şi la începutul veacului XX este una de încordată înfruntare a Sorţii răsăritene, care ţinuse până atunci poporul român în precaritatea jocului istoriei. După marea expansiune a epocii voievodale care a creat o *densitate culturală românească inconfundabilă la Dunărea de Jos*, începe mişcarea viforoasă a Sorţii răsăritene. „Biciul lui Dumnezeu" loveşte nemilos, strivind atâtea şanse ivite din mediul culturii „Bizanţului după Bizanţ". Începe una dintre cele mai spectaculoase înfruntări cosmice dintre Destinul unui popor şi Jocul Sorţii (al istoriei). Cu tot aspectul ne-

Scanned with OKEN Scanner

milos al istoriei. Destinul românesc, restrâns la *clasa boierească*, răzbate încă sub forma câte unei *figuri voievodale* de proporţii legendare. Destine monumentale cu soartă tragică, iată caracteristica epocii acesteia. *Ion Vodă cel Cumplit, rupt de cămile, Mihai Viteazul, trădat de jocurile imperiale, Vlad Ţepeş trădat şi el, domni repede trecători* dar nu mai puţin copleşitori prin câte o faţă tragică a scurtei lor domnii. *Este epoca războiului de 200 de ani cu Imperiul Otoman.* Ce folos ? se va spune. Până la urmă poporul fu înghiţuncheat, iar soarta birui. „Căci nu-i omul la cârma vremii, ci e bietul om sub vreme", va striga cu glasul ecleziastului Miron Costin, cel cu tragic Destin, primul intelectual al sud-estului răpus direct de puterea orbită de graba zarurilor. Cu toată aparenţa de tărie a Sorţii, Destinul se va arăta iarăşi strălucitor sub chipul acelei Renaşteri de tip postbizantin din secolul al XVII-lea ! Dar tragedia nu întârzie şi veacul fu curmat. Brâncoveanul cade cu pruncii sub iataganul turcesc, Cantemir fu risipit, cu neamul lui cu tot, de vârtelniţa Exodului, Cantacuzinii fură şi ei pentru tot veacul rupţi de rostul neamului de care-şi legaseră Destinul. Şi câte alte exemple ! Veacul fanariot coboară neamul sub robia Sorţii. Este primul veac în care, după 400 de ani de tărie a Destinului, românii nu mai pot spune c-au avut un Destin. Zarurile se jucau peste capul lor, fără ca ei să poată a fi prezenţi cu altceva mai mult decât *sângele* şi *robia muncii*. Timp de 100 de ani, plusprodusul muncii unui popor întreg fu scos aproape cu totul din zarea vieţii etnice şi cartea Destinului nu mai putu înregistra vreo *faptă românească în istoria culturii europene*. Domni maziliţi, domni care-şi fac ideal de domnie din raptul naţional, edificând un imens aparat redistributiv de exploatare fiscală (şi parţial comercială) întru umplerea lăcomiei lor fanariote pe care n-o motiva altceva decât gândul rentei asigurate prin depuneri la băncile din Paris, Constantinopol, Viena etc. este tot ce putem înregistra semnificativ în acest secol. Unde s-au dus şi la ce faptă a Destinului românesc au slujit banii fanarioţilor ? Dar şi de data aceasta Destinul a biruit. Cei aleşi să reînnoade (religo, religie) firul rupt al Destinului românesc în istorie au fost acei „umili" negustori de ţară, dintre care se ridică Tudor, al cărui martiraj trezi naţia din uitare. Clasa boierească reintră şi ea, după un secol de îngheţ, în vârtejul istoriei. Târgoveţii încep a se mişca şi ei ; din clasa aceasta „obscură" ieşi Heliade, spre a o ilustra în istorie sub strălucirea ei reală. Bălceştii, Brătienii, Goleştii,

Grădiștenii etc. Trezirea vechilor familii boierești, cu nume de sonoritate bizantină, va întregi veacul sporindu-i energiile și densitatea. Eroi, martiri, piraţi de domni (ca Brătianu el însuși, în mare parte), într-un cuvânt figuri renascentiste, „oameni noi" etc. se precipită să redeschidă cartea Destinului românesc. Și o redeschid înregistrând mai apoi cu o incredibilă repeziciune fapte și oameni. În veacul al XX-lea, practic, modelul ontologic al culturii române fu deja obținut. Decembrie 1918 consacră această mare desăvârșire. De aici încolo cultura română va intra în devenire sporitoare, culminând cu scurta dar miraculoasa perioadă interbelică. Opera lui Eminescu este coloana și bolta cerească a tuturor acestor afirmări și confirmări ale spiritului românesc la cumpăna mileniilor. Cu descifrarea sensurilor ei, cartea românească însăși se deschide în fața noastră.

2. Despre falsificare. Pierderea densității sau despre „formele goale"

Ne putem întreba, desigur, dacă sunt cazuri inverse, în care jocul sorții este darnic, dar forța agentului chemat să dea linia destinului colectiv este nulă. Conceptul eminescian de pătură superpusă este edificator în acest sens. Pătura superpusă, apreciază poetul, s-a ridicat grație sorților istoriei, dar, neavând un „model ontologic satisfăcut", devine o mare primejdie pentru societatea care izbutise să prindă realitate. Partea aceasta de realitate obținută este istovită de jocul elitei fără destin, însă cu pretenții. O asemenea elită neavând ființă nu poate înființa nimic. În schimb, poate desființa în real cuantumul acela de precipitată „devenire obținută", care-și pierde subzistența, expusă, cum este, risipirii ontologice. *Agonișeala unui secol de încordare* se pierde într-un deceniu. Povestea acestui *real care-și pierde realitatea*, însă, nu se încheie aici. El încă este supus unei terifice încercări — „Realul intrat în devenirea ce decade, aflăm de la Noica, s-a integrat într-un *fals* element, degradându-se". (C. Noica, p. 377). Iată, dar, pragul de pe urmă : *înainte de a fi deferit neantului, îți este scris să te falsifici.*

Există, așadar, două trepte pe care le coboară realul ce-și pierde realitatea : *pierderea* modelului obținut și *falsificarea*. După ce ți-ai pierdut realitatea, începe *era falsificării.*

Eminescu a înălțat edificiul unei teorii despre realul desființat, bine camuflat de „formele goale“ : „Chiar dacă *epoca formelor goale*, care domnește de douăzeci și mai bine de ani în țările noastre, s-ar putea explica, deși nu justifica (...) e evident că sarcinile cu care tranziția ne-a încărcat cu asupra de măsură ne dictează în mod serios de-a ne întoarce de pe calea greșită, de-a privi în mod mai limpede starea adevărată a țării...“ (Opere, XI, p. 19). Eminescu ne previne asupra unei societăți care și-a pierdut bruma de *realitate*, intrând deja în „epoca formelor goale“ (treapta a doua a „devenirii ce decade“). Epoca aceasta este calificată de poet drept epocă „a tristelor experimente la care /țara/ e supusă de domnia frazei“. „Încheiem aceste șiruri, mai adaugă poetul, aducând cetățenilor aminte că nu există nici libertate, nici cultură fără muncă. Cine crede că prin profesarea unei serii de fraze a înlocuit munca, deci libertatea și cultura, acela se prenumără fără s-o știe între paraziții societății omenești“ (ibid., p. 19). Iată, dar, că Eminescu opera deja cu teoria „devenirii ce decade“, prevenindu-ne că *realul* poate fi derealizat prin „parazitism“, altminteri spus, procesul des-ființării își compune propriul său *aparat*, avându-și astfel pârghiile potrivite la îndemână. Devenirea ce decade, așadar, nu este o simplă *pierdere*, un eșec, o cădere, ci capătă caracterul unui proces de amplă *desființare* cu *direcții și cu sistem*. Apare astfel un *grup* aparte, pe care Eminescu îl asimilează unei clase sociale : „capitaliile cele mari a acestei clase consistă în *sume colosale de fraze*, în cuvinte deșerte ; arta de a ști, sau mai bine de a nu ști scrie și citi e echivalentă în România cu dreptul de a domni peste munca și înțelegerea altora“ (p. 23). Această clasă, mai adaugă Eminescu, *„nu-și întrebuințează mintea la nimic alta decât la reproducerea de vorbe din cărți străine, că propria muncă se reduce la nimic. (...) Miile acestea de vorbe (...) acopăr cu zgomotul lor de moară de palavre o înjosire și versatilitate de caracter nemaipomenite decât în timpii cei mai răi ai Împărăției bizantine“* (p. 28).

Că devenirea aceasta care-a căpătat forma declinului atinge treaptă falsificării, o spune Eminescu răspicat, în continuare :

„Cât despre aluatul protoplasmatic (...), așezat asupra instituțiilor și poporului; avem puține de adaos. Trăind din politică și prin politică și neavând nici un alt soi de resurse materiale sau de putința de a-și câștiga existența, el e capa-

bil de-a falsifica totul, şi liste electorale, şi alegeri, şi forme parlamentare, şi idei economice, şi ştiinţă, şi literatură. De aceea nu ne mirăm dacă vedem acest proteu al unui universalism incapabil şi ambiţios îmbrăcând toate formele posibile : miniştri, financiari, întreprinzători de lucrări publice (cu capital de palavre), deputaţi, administratori, membri la primărie, soldaţi (care au luat Griviţa cu gura, actori, totul în fine." (ibid., p. 29).

3. Făuritorii de proiecte. Creatorii stilului demagogic în epocile de tranziţie

Acest „proteu al unui universalism incapabil şi ambiţios" va îmbrăca toate formele posibile, remarcă Eminescu, inclusiv pe aceea a „făuritorilor de proiecte", a celor care-şi fac o meserie tocmai din „negustoria de vorbe", din croieli ideologice fără legătură cu fondul, pe care, tocmai de aceea, îl acuză de rezistenţă la proiectele lor reformatoare. M. Eminescu a cheltuit o enormă „cantitate de muncă" pentru a-i demistifica, a le descifra secretele politice şi social-istorice, coborând uneori parcă la tăinuitele lor rădăcini istorice şi ontologice. Ei reprezintă o tragică şi absurdă ilustrare pentru o „ideologie" goală de conţinut, care umblă prin lume prin „apostolii" ei. Despre o asemenea stranie ideologie, care deşi se manifestă ascunde un gol de realitate, nu poţi spune că *este* ci *„va fi fiind"*. Ceva-i lipseşte spre a fi *pe deplin* reală.

Sociologia „formei ideologice lipsită de fond", fără de legături cu „ţara istorică reală" este una dintre cele mai serioase contribuţii la explicarea epocilor de tranziţie şi a mistificării „reformelor" artificiale. Epocile reformatoare, de tranziţie, stau sub semnul acestor „făuritori de proiecte", utopici, cu mişcări somnambuleşti, cum ne apar în legănarea somnului dogmatic al proiectelor care plutesc pe undele îndoielnice şi ele ale câte unei ideologii.

În felul ei, *acea ideologie s-a „realizat prin exponenţi* şi simţi că *n-are manifestări dincolo de indivizii care-o propovăduiesc*. În carenţă sunt determinaţiile individualului ; acesta nu este mai nimic dincolo de generalul care-a pus stăpânire pe el. S-a înstăpânit asupra lui tocmai pentru că-i lipseau determinaţiile. Secolul al XVII-lea al Europei, intervalul decisiv al marii tranziţii europene, a fost numit *veacul făuritorilor de proiecte*. („Era o veritabilă profesie, o „asociaţie"

a făuritorilor de proiecte, având drept scop să-i câştige, să-i atragă la cutare sau cutare proiect sau planuri pe cei mari şi bogaţi..." (W. Sombart, „Le Bourgeois", p. 156).

Secolul al XVII-lea a fost „considerat vârsta de aur a meseriaşilor de proiecte". În Anglia, „de prin 1680 arta şi secretul fabricării proiectelor s-au afirmat pentru prima dată în lume". Franţa, după analizele lui Sombart, este ţara clasică a „făuritorilor de proiecte". Pentru felul în care se înfăţişează această precaritate sunt semnificative mărturiile pe care Mercier (în *Tableau de Paris*, I, apud., ibid., p. 222) le pune în gura unui „făuritor de proiecte" :

„De 30 de ani am neglijat propriile mele afaceri, *m-am închis în cabinetul meu*, meditând, visând, calculând ; *am imaginat un proiect* admirabil pentru a plăti toate datoriile statului ; apoi un altul pentru a-l îmbogăţi pe rege şi a-i asigura un venit de 400 de milioane, apoi altul pentru a învinge pentru totdeauna Anglia (...) şi pentru a face comerţul nostru primul din univers (...), apoi altul pentru... etc." (ap. 157).

Refuzându-şi alte manifestări, lipsindu-le determinaţiile, aceşti „făuritori de proiecte" sunt confiscaţi de *obsesia generalului* : instituţiile mari (rege, stat), *idei universaliste salvatoare* etc. În *golul de realitate* al noii societăţi generalurile stau suspendate şi când apar individualuri fără determinaţii îi *confiscă. transformându-i în „ideocraţi"*. În locul unei realităţi împlinite se instalează *mitul proiectului salvator* şi *„domnia frazei"*. Ponderea acestei categorii în „lumea urbană a Europei este destul de mare. După Ch. Normand, ei „mişunau" „pe piaţa Parisului". „Îi întâlneşti chiar în momentul când tocmai au descoperit o idee de geniu. Alunecă în antecameră, tocesc pragurile administraţiilor publice şi ţin conversaţii misterioase cu femeile galante (...). Sunt inteligenţi, dar au mai multă imaginaţie decât judecată. Ideile lor sunt adesea infantile, bizare, groteşti, extraordinare, dar ei le dezvoltă consecinţele cu o *precizie matematică*" (Ibid. 158). Febra „proiectelor" bântuie şi în celelalte ţări. Epoca lor în Austria este secolul al XVIII-lea, în România este secolul al XIX-lea, pentru a-i reîntâlni, într-o ediţie istorică nouă, după al doilea război mondial, într-o adevărată inflaţie, în toată Europa răsăriteană. *Sociologul acestui tip de precaritate ontologică este Mihai Eminescu*. Trebuie observat că pe măsură ce urcăm în epocă şi ne deplasăm spre zona răsăriteană, caracterul lor parazitar se accentuează. Ei apar ca o

adevărată „plebae scribax", cum o califica Eminescu. Adevărata lor implicație socială se va zări abia prin sociologia *statului demagogic*. Atunci când reușesc să se înstăpânească într-o societate începe era statului demagogic. În cuprinsul ei se arată cu adevărat fața dezastruoasă a acestei precarități ontologice. Societăți întregi pot fi întoarse la declin. Modelul ontologic abia obținut este supus unei desființări progresiv-generalizate. *Sociologia fenomenelor ideocratice și demagogice* este prima încercare științifică asupra acestui tip de precaritate. *Ideocratul „creează o lume care „va fi fiind" dar care nu-și află, când rămâne precaritate, determinațiile potrivite"* (C.N., p. 279). Dezastrul său este acela că va confisca bruma de venituri aduse de manifestările unei întregi societăți în slujba unui *general* (a unei generalități ideologice) care, în absența determinațiilor, *compune catastrofic*. S-ar părea că *„maladia" aceasta-i atinge doar pe cei implicați*. Oricum aceștia *stau cu siguranță în precaritate*, proclamându-și *semi-ființa drept ființă exemplară*, stricând mai mult decât întregind. Meritul lui Eminescu de a fi zărit în toate articulațiile sale fenomenul este cu totul deosebit. Examinând profilul „clasei sterile" („pătura superpusă") Eminescu descoperă în cadrul ei și „proletariatul condeiului". Călinescu a sesizat primul și corect însemnătatea ideii eminesciene : „Numele lui Eminescu a fost foarte legat de teoria «păturii superpuse», interpretată *injust*, ca o atitudine xenofobă. De fapt, folosind un stil polemic violent și plastic, poetul nu ieșea din pozițiile sale economice. În pătura superpusă intră și «plebea de sus», alcătuită din proletari ai condeiului. Am văzut că după Eminescu îndreptățite la existență sunt numai păturile care participă prin muncă la promovarea speței națiune" („Studii eminesciene", p. 57), (ap. 315). Tot Călinescu a sesizat precaritatea ontologică a acestei „pături", sesizând amploarea acestui tip de real precar în viziunea poetului : „Orice individ care nu poate intra în categoria întâia, a producătorilor manuali, sau într-a doua, a creatorilor intelectuali, rămâne în clasa nepozitivă a proletariatului condeiului. *Aceștia sunt indivizi sterpi, cultivatorii frazeologiei goale, vânătorii de slujbe și politicenii*. Calitatea socială sub care apar de obicei avocatura și funcționarismul" (ibid., p. 588).

Călinescu a decupat fotografia socială a acestui tip de real precar : „indivizi *sterpi, cultivatorii frazeologiei goale, vânătorii de slujbe și politicienii*." Ideocrația funcționară și bugetofagă, mânuitoare de „fraze goale" („negustori de vor-

be", zice Eminescu) și deci creatorii stilului demagogic, această „clasă sterilă" prezintă pericolul de a „bloca" realul în precaritate, oprind astfel devenirea, ba chiar preschimbând-o în declin. Ș. Cioculescu a mers pe urmele lui Călinescu în tentativa de a prinde profilul morfologic al acestei *pături glosomorfiste*. El îi distribuie în trei „straturi" : „jos, plebea, o alcătuiește o armată întreagă de postulanți, înregimentați politic, ca să capete slujbe de tot felul, în comunele rurale și la orașe, pe toată scara administrației." Un al doilea strat ar fi „plebea scribilor semidocți", proletari ai condeiului fără vreo însemnătate pozitivă în stat, fără însemnătate pentru nație, o clasă de „turburători de meserie". „Este (...) *plebes scribax*, cu care aproape zilnic polemizează marele poet (...). Uneori (...) scriitorul îi numește *cenușeri*..." Cel de-al treilea strat este situat pe o treaptă mai sus, unde „plebea se desfășoară prin pletora imensă de avocați, în mare parte cu diplomă în drept : „*bon pour l'Orient*", avocați fără pricini, care aspiră la scaune de deputați și apoi la fotoliile de miniștri (...). Sunt toți teoreticieni ai liberalismului, *fac politică* pentru că *n-au clientelă*, și *fac avere* pentru că *n-au scrupule*" („Studii eminesciene", p. 252—253, ap. 316). *„Instăpânirea directă a generalului asupra individualului, fără mijlocirea determinațiilor"*, ne previne Noica, are drept efecte fie *blocarea* sau *paralizarea manifestărilor*, fie eșecul sau *căderea în automatism*.

„La om, o asemenea situație ontologică ia toate formele : *paralizare și blocare* prin *presiunea generalului ; eșec ontologic, automatism* al determinațiilor ; sau, dimpotrivă și în chip semnificativ, *dereglarea lor*" (C. N., p. 279). Toate acestea sunt consemnate, ca atare, într-o teorie de *neașteptată ivire*, de către Eminescu. Cu atât mai importantă cu cât *conceptele* ei s-au înălțat la un rang de generalitate universală. Încât, până la urmă, va trebui să admitem că în *excesul* ei această precaritate a lucrat, cu adevărat, ca un stimul ontologic : a condus la una dintre teoriile europene ale acestei precarități. Eminescu a teoretizat-o definitiv în teoria păturii superpuse și a selecției sociale negative. Căci constituirea „clasei" lor nu este fără efect în real. Ei joacă rolul unei selector ascuns, care funcționează spre a „produce" efectele amintite : „paralizare și blocare" (deopotrivă socială și mentală), „eșec ontologic" (al întregului corp social), „automatism" (care conduce la ritualismul organizațiilor și deci la politicianism), „dereglare".

„Cu totul altfel stau raporturile la noi. Trecerea din *clasele de jos* în *cele de sus* nu e reglementată prin nici un fel de organizaţie (...), *oameni inculţi, incapabili de-a munci,* de-a pricepe un adevăr, fac demagogie, fură prin subrepţiune şi amăgire voturile alegătorilor, devin oameni politici şi dau iamă bugetului. *Fără ştiinţă, fără merit, fără muncă,* mii şi mii de indivizi se superpun poporului românesc, toţi având dreptul constituţional de-a trăi din buget...“ (ap. 294).

Şi în altă parte :

„...am dovedit că deasupra poporului român istoric (...) s-a superpus o pătură (...). În rândul celor ce-o compun (...) nu se poate naşte un autor, de exemplu, un om de ştiinţă sau de litere, un om care să compenseze prin ştiinţă sau talent munca naţională ce-l susţine (...). De aici vezi directori de drum de fier ce nu ştiu a ceti abecedarul mecanicei ; de aci directori de servicii ce abia se ştiu iscăli. În toate ramurile vieţii intelectuale şi ale statului, în toate încheieturile organice ale naţiunii s-au încuibat paraziţi ; tocmai centrele organice sunt cuiburile în care se prăşesc şi se înmulţesc (...)“ (ap. 249).

Singurul lor criteriu de *afirmare* este generalul la care aderă şi pe care-l transformă în titlu de legitimare a pretenţiilor. Generalul pe care-l invocă în acest caz este *titulatura politică,* aderarea la *ideea politică* pe care, slujind-o cu o ardoare fără rost, o transformă în pârghie de acces la posturi cu lefuri bune. „Postomania“ şi „bugetofagia“ sunt indicatorii prin care Eminescu măsoară amploarea la care ajunge desfiinţarea în real datorită acestui tip de „precaritate“ ontologică.

Soluţia lui :

„paraziţii înşişi trebuiesc, prin o riguroasă organizaţie, siliţi la munca la care se pricep. (...) Ceea ce pretindem pozitiv e că asemenea elemente să nu fie *determinante, domnitoare în statul român*“ (ap. 295).

Scanned with OKEN Scanner

Cartea a II-a

SOCIOLOGIA EMINESCIANĂ

Scanned with OKEN Scanner

PARTEA I

BAZELE TEORIEI PĂTURII SUPERPUSE. SOCIOLOGIA POLITICĂ

CAPITOLUL I

TEORIA PĂTURII SUPERPUSE

1. Câteva precizări privitoare la aria de manifestare a păturii superpuse

În 1881 începea campania publicistică a lui Eminescu pe linia examinării istoriei românilor în lumina teoriei sale a păturii superpuse, ceea ce era o noutate uriașă, pentru epocă și oamenii ei. În mai, iunie, iulie 1881, va interpreta, plecând din prezent, momentele semnificative ale istoriei României pentru a dovedi permanența primejdiei fenomenului de pătură superpusă în istoria românilor. Poetul demonstrează, susține N. Georgescu că „poporul român riscă a fi condus în interior de elemente declasate ale altor popoare dezrădăcinate de vatra lor, fără putință de a prinde rădăcini într-o țară ale cărei tradiții, obiceiuri, interese etc. nu le înțeleg și nu le respectă". Poetul surprinde un nou fanariotism pe cale de a se instaura definitiv în România, cu scopul de a jefui bogățiile țării, fără a oferi nimic în schimb, drenând spre băncile din străinătate capitalul, ori administrându-l prost, fără știință de carte și fără interes (N. Georgescu, p. 32, lucrare în mss.). Se cuvine făcută o precizare la această remarcabilă caracterizare a lui N. Georgescu. Elementele *declasate* nu vin exclusiv din *alte popoare*, ci și prin recrutare endogenă încât sensul analizei lui Eminescu nu este unul etnologic, ci sociologico-istoric și politic. M. Eminescu are grijă să atragă atenția că pătura superpusă este, în ceea ce privește elementele sale străine, venite din exterior, o consecință a

destrămării imperiilor, iar în privința elementelor care provin dinlăuntrul societății, ea este o consecință a luptei pentru putere. Elementele străine vin gata pregătite, în ceea ce privește compoziția psihologică, să cucerească puterea, adică să poarte, cu o rară măestrie, lupta de cucerire politică a unui popor. Intrigile, înșelăciunea, felonia, trădarea, hoția, minciuna etc. sunt armele lor. Două sunt liniile teoretice din care Eminescu își extrage argumentele pentru propria lui demonstrație :

1) teoria etnocrației (dominației etnice) ;
2) sociologia imperiilor și a imperialismului.

Teoria păturii superpuse este, sub o fațetă a ei, o consecință a fenomenelor imperialiste și etnocratice induse de imperii. Sociologia imperialismului se referă, în principal, la raportul imperiilor cu etniile subjugate sau cu popoarele învecinate (din aria limitrofă), care se află mereu sub primejdia de a fi înghițite de imperii ori doar împinse în suburbia imperiilor, în periferia lor. Una dintre consecințele mișcării istorice a imperiilor în special a destrămării lor, este și apariția unor mase flotante, compuse din elemente de diaspora, care pot fi utilizate ca masă de manevrare pentru scopurile imperiale în ariile învecinate, sau chiar în interior. Practic, n-a existat mare metropolă, imperială sau nu, care să nu fi generat o masă, etnic eterogenă, de rezervă, pentru recrutarea „suprastructurilor delegate". Fenomenul păturii superpuse, etnocrația și fenomenul imperial fac parte dintr-o categorie de fenomene unitare, care, în esență, trebuie invocate pentru a înțelege și a explica modul de funcționare al imperiilor (ca tip de suprastructură istorică) în ariile regionale. Eminescu pare a fi primul teoretician modern (sau în orice caz primul dintre cei pe care-i recunoaștem noi ca atare) care a analizat complet și cu argumente de sociologie, pe toate nivelurile și în articulațiile sale esențiale, fenomenul imperial în corelațiile sale cu destinul popoarelor aflate în orizontul istoric al unui imperiu. Îl și socotim, de aceea, a fi primul care a folosit argumentele sociologiei pentru analiza fenomenului imperial din sud-estul Europei. Originalitatea teoriei sale iese azi din aceea că a cercetat fenomenul imperial din punctul de vedere al etniilor subjugate sau care au suferit efectele vecinătății imperiului, și nu ca pe un fenomen în sine, așa cum au făcut marii istorici și teoreticieni ai imperiilor istorice. El vine, de aceea, din altă direcție (dar pe aceleași baze spre

marile teorii care au inițiat explicații referitoare la fenomenul suprastructural al imperiilor. Teoria lui va fi dezvoltată de Nicolae Iorga. O asemenea direcție originală — pe linia metodei nu doar pe cea a teoriei — o vom întâlni în cadrul noii școli braudeliene din America, școala lui I. Wallerstein. Față de cercetările școlii americane (neobraudeliene) teoriile lui Eminescu și Iorga dețin o poziție mai apropiată de cei ce vor să dezvolte o teorie critică a fenomenului imperial. Când spunem fenomen imperial încadrăm aici nu doar critica imperiului la el acasă, ci întreaga cohortă de *elemente* care apar în istorie, datorită existenței imperiilor, elemente ce se nasc uneori foarte „departe", în spațiu, de aria internă a imperiului. Xenocrațiile, de exemplu, sunt generate în afara *ariei interioare* a imperiilor, ceea ce ne îngăduie să vorbim despre *subimperialisme* sau, pur și simplu, despre „suprastructuri delegate" de o „autoritate centrală", situată în marea metropolă. Aripa Kominternistă, de exemplu, care a fost strecurată în toate țările răsăritene, poate fi explicată printr-o asemenea teorie eminescologică a fenomenului imperial și acest aspect ar putea să explice furia unora împotriva teoriilor lui Eminescu, o furie de tot neculturală, o adevărată „furor barbaricus". Rostul și rolul acestor elemente de diaspora sunt diverse ; de la acțiunile „conquistei" directă și până la acte de zădărnicire a renașterii spirituale a unui popor robit, avem toată gama de aspecte ale acțiunii unei *diaspora* subimperialiste.

Eminescu, așadar, examinează diverse momente istorice în lumina fenomenului imperial. În ariile aflate sub primejdia suburbialismului istoric fenomenul imperial se manifestă ca fenomen de „suprastructură delegată" și de „pătură superpusă". Eminescu a înțeles bine acest lucru. Cât privește sincronizarea acestei pături cu metropola de care se reazemă, trebuie remarcat faptul că nici chiar ea nu este profund sincronizată și asimilată la modelele și la cultura metropolei. Demagogia ei perpetuă, dovedește cât de superficial se raportează ea la elementele din metropolă pe care le invocă și de care se slujește pentru a se legitima. Pătura superpusă s-a sincronizat cu metropola doar în *forme* nu și în *fond*, doar în manifestările de fațadă nu și în straturile sufletești, mai adânci. Substanța istorică a păturii superpuse provine din descompunerea imperiilor și este un fenomen strict răsăritean. Demagogia ei nu are în comun cu demagogia, care a ieșit din Revoluția franceză, decât aspectul aparent, de fa-

Scanned with OKEN Scanner

țadă. Pătura superpusă, așadar, n-a venit pe valul Revoluției franceze (aceasta este o interpretare care ia teza lui Eminescu și o „plantează" pe solul interpretării liberale cu privire la cauza Revoluțiilor europene).

Pătura superpusă nu este, așadar, un produs direct al occidentalizării noastre. Cu sau fără occidentalizare, ea ar fi putut să fie regula în sistemele noastre de guvernare. Geneza ei nu trebuie căutată pe valul „revoluției atlantice", cu termenul lui Gaudechot, decât eventual ca o consecință, strict răsăriteană, a acesteia. În fond, aceeași revoluție, în Occident, a adus la guvernare elite creatoare, vrednice, constructoare de stat etc. Caracterologia burgheziei apusene este radical diferită de aceea a burgheziilor răsăritene, care abia mai târziu și numai prin anumite segmente ale lor, au devenit burghezii organice, naționale, interesate și de progresul mai general al „civilizației naționale", nu numai de creșterea profitului și de îmbunătățirea condițiilor lor de *clasă* (disprețuitoare față de celelalte clase ale societății naționale, pe care le privesc doar ca pe cauza materială a profitului și nicidecum ca pe un factor activ al unei civilizații integratoare, naționale). În Răsărit, revoluția atlantică a fost destul de puternică pentru a provoca prăbușirea imperiilor, dar prea slabă pentru a lichida toate consecințele acestora, inclusiv urmările acestor prăbușiri. Aici, elementele fostului imperiu au trecut în noua mașină a statelor naționale, dar nu spre a contribui la creșterea civilizației naționale, ci doar pentru a-și conserva privilegiile de clasă. Așa se face că aici noile clase de guvernare au căpătat profil de pătură superpusă. Sociologul cel mai reprezentativ al acestui proces global european și al consecințelor lui pentru o națiune din aria răsăriteană a fost Mihai Eminescu. El este creatorul modelului exemplar de rezolvare a problemelor științifice ridicate de noua conjunctură a istoriei moderne în Răsăritul Europei. Acest aspect este îndestulător spre a justifica interesul nostru pentru scrierile lui teoretice și actualitatea indubitabilă a acestora.

2. Chestiunea rasială și sociologia păturii superpuse

Referindu-se la noțiunea de „pătură superpusă", N. Georgescu face o precizare prețioasă pentru înțelegerea sa corectă: „un concept fără determinare etnică, o asociație de exploatatori fără principii, legați între ei prin *demagogie*"

(citat din lucrarea în manuscris). Aceasta ar putea fi socotită o foarte nimerită definiţie politologică a păturii superpuse. O definiţie mai largă ar trebui să cuprindă însă alte câteva aspecte — de natură structurală, pe lângă cele funcţionale, de esenţă politică. Conceptul de pătură superpusă este un „concept fără determinare etnică, devenind o asociaţie de exploatatori fără principii" (aspecte deja menţionate, în definiţia lui N. Georgescu), legaţi între ei prin aceleaşi *fapte* ale căror consecinţe contribuie la *degradarea biologică* a unui popor, la *declinul economic* al acelui popor şi la *dezintegrarea lui cultural-spirituală*.

Sau într-o accepţiune încă mai cuprinzătoare : „un concept fără determinare etnică *desemnând* o asociaţie de exploatatori fără principiu, legaţi între ei prin demagogie" şi prin fapte şi comportamente care au, toate aceleaşi consecinţe : contribuie la degradarea fondului biologic al unui popor, la declinul economic al acestuia şi la dezintegrarea lui culturală. Omogenitatea economico-sociologică şi psihologică-culturală a acestei grupări este mai puternică şi mai însemnată pentru destinul ei de clasă decât *diferenţa etnică* a membrilor ei. Este clar, aşadar, că ne aflăm în faţa unui concept cu o determinare strict *sociologică* şi economică şi, numai în plan secundar, derivat deci din utilizările sale, cu o determinare etnologică. Într-un articol de polemică cu liberalii, publicat în „Timpul" din mai 1882, Eminescu face unele precizări genetice şi funcţionale referitoare la pătura superpusă : „Contra a lor voştri, prin urmare, s-au sculat românii la 1821, căci s-au sculat contra elementelor străine după vremea aceea, şi voi reprezentaţi astăzi *acele elemente străine*, am adăogat noi făcând aluziune *nu atât la sângele care curge în vinele fiecăruia, cât la simţirile ce-l însufleţesc şi la* faptele ce le săvârşeşte." În acest citat din editorialul *Timpului*, Eminescu nu fixează întregul conţinut al conceptului său. Este deci, în genere, greşit a se suprapune *conceptul* poetului peste una dintre regiunile sale semantice derivabilă prin decupări posibile după relieful croit în cadrul unei polemici ori a alteia, în care este evocată această teorie. Eroarea care se face îndeobşte este că se asimilează înţelesul conceptului cu una dintre accepţiile sale limitate, circumscrise diverselor regimuri funcţionale ale aceleiaşi idei. (cerute de câmpul problematic al polemicilor). În citatul de mai sus, de exemplu, Eminescu se referă doar la un aspect şi anume la *compoziţia psihologică* a păturii superpuse. Prin aceasta, el respinge teza

că *diferențierea etnică* a membrilor păturii superpuse ar fi mai importantă decât *omogenitatea mentală* a aceleiași pături. De vreme ce diferențierea etnică nu atrage *diferențe mentale* (semnificative) între membrii păturii superpuse, înseamnă că structura mentală, categoria conștiinței colective a păturii, are o determinare de alt ordin decât cea *etnică*. Această determinare decurge chiar din natura și rolul acestei pături : ea este *străină* „nu atât la *sângele* care curge în vinele fiecăruia" (deci nu despre rasă e vorba), cât „la *simțurile* ce-l însuflețesc și la *faptele* ce le săvârșește". *Faptele* deci dau conținut păturii superpuse, iar *faptele* ei o arată și *înstrăinată* de poporul român și contrară de interesul său național, economic, politic și cultural.

Dacă am probat prin chiar cuvintele poetului că noțiunea de pătură superpusă nu are nimic „rasial", nici măcar etnologic, ci este o noțiune de *strictă* încadrare sociologică, nu mai avem temei să-l etichetăm pe poet de *antisemitism* ori de *xenofobie*. În critica pe care-o face unor elemente străine din pătura superpusă, el se reazemă strict pe axiome sociologice și nicidecum pe vreun postulat rasial. În etnologie, El își deduce critica din analiza sociologică și economică a faptelor și conduitei păturii superpuse, fapte care o înstrăinează de poporul peste care guvernează (fără a-l guverna) și cu care trăiește într-o simbioză parazitară. Teoria lui Eminescu este una strict sociologică și poate fi respinsă (dacă se poate) numai pe temei sociologic, și nicidecum pe temei etnologic ori rasial. Iată, în fine, în loc de concluzie, o posibilă definire structurală a conceptului eminescian de pătură superpusă : „Pătura superpusă" este un concept fără o determinare etnică desemnând o asociație de exploatatori fără principii, legați între ei prin demagogie și prin fapte istorice, care au toate aceleași consecințe : contribuie la degradarea fondului biologic al unui popor, la declinul economic al acestuia și la dezintegrarea lui culturală și spirituală. *Omogenitatea* economico-culturală și psiho-sociologică a acestei grupări este mai puternică și mai însemnată pentru destinul ei istoric și de clasă decât *diferența etnică* a membrilor săi. Ne dăm seama, așadar, că nu *recrutarea etnică* a păturii superpuse are importanță ci *funcțiile ei economice, sociale, politice și culturale*. Recrutarea poate fi *endogenă* sau *exogenă* și Eminescu are grijă să atragă atenția în mod progresiv asupra modurilor diverse de manifestare ale aceleiași realități. Indiferent de modurile recrutării, funcțiile ei și consecințele faptelor sale sunt cele

care o definesc. Pătura superpusă este, în viziunea lui Eminescu, un fenomen al Răsăritului. Ea reprezintă o transformare de fațadă a compoziției sufletești a clasei guvernante. De aceea, nu poate aduce modernizarea societății locale. În viziunea lui Eminescu singura cale de „înaintare întru civilizația Apusului" este aceea care constă în ridicarea unor elite din popor, prin selecția *meritelor* și a *muncii*. Aceasta ar putea să ducă la statutul nou și ar anula statul demagogic. De îndată însă ce sita meritului și a muncii este blocată, se creează cadrul refacerii demagogiei și al renașterii păturii superpuse prin recrutarea endogenă. De aceea, singura soluție, pe care el o întrevede, este aceea a legii compensației. Ori de câte ori legea compensației este încălcată, se creează condițiile manifestării fenomenului păturii superpuse. Indiferent dacă pârghia ei de susținere se află în aria răsăriteană ori în metropola Apusului, pătura superpusă are aceleași caracteristici : *simulând patriotismul* (metoda demagogică) ea contribuie la *degradarea fondului biologic*, la *declin economic* și la *dezintegrarea culturală a unui popor*. Eminescu socotește, de aceea, că *marea primejdie pentru națiunile tinere este pătura superpusă*, nu *capitalul, cum credeau socialiștii*. Capitalul, deși aduce exploatarea muncii, nu-i aduce mizerie, în schimb pătura superpusă transformă exploatarea în cale către subdezvoltare și către adâncirea mizeriei și a degradării poporului însuși. Linia de analiză eminesciană a păturii superpuse coboară până la scrierile lui I. H. Rădulescu. Acesta a văzut și el cauza relelor mari ale țării în biruința „ciocoismului" asupra românismului : „Anul 1821 apuse, și de atunci lupta latentă între românism și ciocoism se dă pe față (...), ciocoii inspirați, comandanți de străini, au desființat unul câte unul pe boieri, pe capii României. Astăzi țara e condusă de ciocoi, de toți câți au devenit instrumente străine și au adus țara la sapă de lemn. (Echilibru între antiteze, vol. I, p. 99). „Voi încerca cu istoria în mână — face descrierea acestei lupte, latentă la început în originea ei, foarte înverșunată de la 1821 și mai vârtos de la 1848 încoace" (cf. „Echilibru între antiteze", vol. I, p. 99). Ideea lui Heliade a fost îmbrățișată de Eminescu și pe firul ei va izvodi teoria păturii superpuse. Răul istoriei este, în viziunea lui Eminescu, strâns asociat cu perioadele, cu epocile de afirmare a „păturii suprapuse" : „Dacă am încerca să determinăm exact timpul în care elementul autohton a învins pe cel imigrat, sau a fost învins de el, am zice. La 1700 învinge elementul imigrat, prin domnia

fanariotă. La 1821 începe reacțiunea elementului autohton și merge biruitoare și asimilând până la 1866. La 11 februarie 1866 învinge din nou elementul imigrat" (29 iulie 1881 ; O. XII, p. 268). Ciclurile acestea sunt, de fapt, strâns legate de istoria relațiilor noastre cu imperiile și cu presiunea marilor metropole. Această presiune lucrează, evident, prin acele elemente dispuse să o slujească. Despre lupta acestor elemente, despre înverșunarea cu care au încercat să lichideze fizic și moral exponenții curentului național va scrie Eminescu. Despre aceeași luptă înverșunată scrisese rânduri teribile Ion Heliade Rădulescu :

„1848 am zis că fu cu 27 ani mai matur și mai înaintat decât 1821. Fanarioții și ciocoii nu putură nici trăda, nici ucide, ca pe Tudor, pe Eliade, Tell și Magheru ; se puseră clar a-i ucide moralmente. Eliade fu ruinat, casele lui devastate, tipografia lui, din care ieși Constituția, desființată. Omul fu bătut în sufletul său, în onoarea sa ; de unsprezece ani ar fi avut de ce muri de zece ori pe zi de amaruri, de cabale, de neavere, de calomnii ; ar fi avut de ce înnebuni pe tot momentul. De nu ar fi adevărul, spre a-l consola, și pacea, spre a-și răsufla dorurile, și a se apăra, astăzi ar fi reușit fanarioții și toți perturbatorii de meserie întru a-l trata de nebun (precum s-au și fost încercat). Adevărul însă este viguros și etern : cine e cu dânsul are și mintea și corpul viguros" (ibidem, p. 187—188, capitolul intitulat sugestiv : „Doi 1821, Doi 1848, Doi 1859").

3. Profilul păturii superpuse : caracterologie istorică

Conceptul de *elită* se dovedește insuficient pentru analiza puterii. Eminescu propusese un concept special pentru a desemna „clasele dominante sterile" într-un stat. Acestea se formează prin „selecție socială negativă". „Trecerea din clasele de jos în cele de sus nu e reglementată / la noi / prin nici un fel de organizație (...), oameni inculți, incapabili de a muncii, de-a pricepe un adevăr, fac demagogie, fură prin subrepțiune și amăgire voturile alegătorilor, devin oameni politici și dau iamă bugetului. Fără știință, fără merit, fără muncă, mii și mii de indivizi de proveniență străină *se suprapun* poporului românesc, toți având dreptul constituțional de-a trăi din buget, toți având numai exercițiul acestui drept (...)" (cf. M. Eminescu, *Opere*, vol. IV, ediție îngrijită de I. Crețu,

Ed. Cultura Românească, București, 1938—1939, p. 256). Pătura superpusă provine deci din elemente declasate (interne) și din elemente imigrate (străine) și este promovată și susținută de regimuri fiscal-comerciale de exploatare parazitară a muncii. „Existența tuturor acestor oameni costă bani (...) Suma de putere de care dispune / poporul / nu poate suporta greutatea ce i se impune *fără nici o compensație* (s. n.), el cheltuiește din puterea lui vitală mai mult decât poate restitui ; de acolo falimentul puterilor vitale : morbiditatea, mortalitatea (...) Azi sunt zeci de mii de oameni cari trăiesc sub o formă sau alta *din aceeași pungă (...)* Două din trei părți (2/3) din viața sa trebuie să cheltuiască un om pentru a susține statul și societatea. Care nu-i dă nici o compensație (...) Fără îndoială că și în alte țări clasele lucrătoare nu sunt bogate (...) Cestiunea socială e acolo înainte de toate agrară și o rezolvă întrucâtva capitalul industrial (...) *Dar la noi cestiunea socială e cestiune de parazitism* (s. n.).

Clasele muncitoare trebuie scăpate de paraziți, paraziții înșiși trebuiesc, prin o riguroasă organizație, siliți la munca la care se pricep (...) Ceea ce pretindem pozitiv e ca asemenea elemente să nu fie *determinante, domnitoare* în statul român. Nu ne opunem dacă ele se vor hrăni prin munca proprie, dar nu exploatând munca altora“ (ibidem, p. 208—210, 211, 212, 213).

Pentru a reda sugestiv condiția păturii superpuse, Eminescu folosește adeseori metafora „hotelului“ în care membrii păturii superpuse duc o viață de vacanță, rupți total de lumea înconjurătoare cu necazurile și problemele ei reale. „Hotelul patrioților de meserie“ este metafora supremei înstrăinări a păturii superpuse. Efectul cel mai greu al consumului și cheltuielilor păturii superpuse constă în diminuarea „sumei de puteri“, mobilizate de o societate (s) în „ciclurile muncii“. Această sumă (S) este „egală, zice poetul, cu valoarea reproducțiunii lucrătorului (r), plus un prisos (p)“ : De acel „prisos“ se folosește statul și organizația socială“. Acest prisos, „perceput de organizația socială, contribuie a scade pe r“. Toți acești „termeni“ se leagă între ei formând o „ecuațiune socială“ : S = r + p. Dacă „p e cheltuit în mod improductiv“, omul va fi „nefericit“. Dacă acest „prisos va fi tradus în *„înlesniri de civilizație*, aduse muncii, atunci ceea ce se consumă se află *compensat* prin reînnoirea sporită a puterii de muncă a societății. Cu fiecare ciclu de creștere a civilizației se reface ecuația socială și deci echilibrul în societate. Când,

dimpotrivă, acest prisos este *consumat de pătura guvernantă*, fără nici o compensaţie, adică fără să fi adus o „înlesnire de civilizaţie muncii, rezultă un *minus*, un deficit, cu care se diminuează „suma de putere“ (de muncă) a unei societăţi. Aşadar, o „elită“ poate spori civilizaţia unei societăţi şi atunci ea însăşi devine „clasa pozitivă“ (clasă care sporeşte avuţia şi civilizaţia unui popor). Când, dimpotrivă, îşi va însuşi „prisosul“ spre a-l consuma fără nici o compensaţie, societatea intră în declin. Am reţinut, aşadar, că, în accepţia lui Eminescu, există pături conducătoare care pot avea regim de „clase pozitive“, dacă utilizează prisosul însulit pentru a aduce „înlesniri civilizatorii“ întregii societăţi. Raportul unei pături din populaţie la „întreg“ (societate) poate fi pozitiv şi atunci acea pătură are regim de „clasă pozitivă“, sau negativ şi atunci ea are un regim de *pătură superpusă*.

Înaintarea unei civilizaţii se întemeiază, în viziunea poetului, pe folosirea productivă a proprietăţii, a capitalului şi a muncii. Aşadar, într-o societate, plusprodusul („prisosul“) poate fi autovalorificat (productiv), după cum poate fi consumat fără nici o compensaţie, de către o pătură superpusă, ori poate fi înstrăinat către alte societăţi prin exploatare fiscal-comercială. Pătura superpusă deţine, deci, întreaga răspundere pentru ceea ce se întâmplă cu plusprodusul („prisosul“) unei societăţi şi de aceea Eminescu, într-o polemică celebră cu marxismul fraţilor Nădejde, va deplasa analiza de la teoria exploatării capitaliste (care generează civilizaţie) la teoria exploatării parazitare, singura care generează mizerie, determină declasarea unei societăţi, declinul ei economic şi degenerarea etică.

În toată perioada celor trei ani (1880—1883) în care Eminescu va da o elaborare progresiv întregitoare teoriei sale a păturii superpuse, a folosit o serie întreagă de „surse“ sau „izvoare“ teoretice, cu scopul de a-şi crea vad pentru o nouă înţelegere a fenomenului românesc. Între acestea trebuie menţionate teoriile despre „natura statului“, a lui J. S. Mill, despre poziţia şi rostul „intermedierilor“ în cadrul mecanismului social (elaborată pe deplin de Mill), teoria protecţionistă a lui List şi Roscher, teoria lui Adam Smith, Leroy Besulieu despre muncă şi buget, teoriile lui D. Ricardo, B. Ch. P. Dunoyer, P. Verri şi E. de Sismondi, a lui Carey despre comerţ, teoriile lui Galiani şi Quincy despre năravuri şi corupţie în viaţa politică, teoria fiziognomică a lui Lavater (folosită pentru portretele oamenilor politici de la noi) şi, nu în ultimul

rând, teoria „corelațiunii creșterii și descreșterii“ și a „selecției“ a lui Darwin, ca să nu mai pomenim orizontul teoriilor filosofice și antropologice în al căror sol erau plantate sus-pomenitele teorii. În tot acest interval, Eminescu a fost preocupat mereu să găsească un instrument de evaluare operațională (măsurare) a raportului dintre pătura superpusă consumatoare și suma de muncă a unei societăți. Reîntrebuințările pe care le dă metodei „balanței comerciale“ preluată de la fiziocrați sunt dintre cele mai semnificative. Eminescu face din teoria balanței comerciale o nouă punte către teoria păturii superpuse. Prin teoria balanței comerciale el examinează semnificația sociologică a uneia dintre corelațiile constant urmărite în analizele sale și anume aceea dintre *muncă* și *consum*.

„E dovedit cu cifre că, de la venirea roșilor la putere, balanța comercială e defavorabilă. Constatând acest fapt, n-am făcut decât să repetăm opinia, exprimată de *Românul însuși*, că țara merge spre sleire“. În interpretarea balanței comerciale el face legături directe nu cu mersul unei economii, precum economistul, ci cu o „colectivitate politică“.

„Pentru noi era ceva invederat că, dacă un individ ce consumă mai mult decât produce se ruinează, o colectivitate politică de indivizi cată să se ruineze asemenea, făcând același lucru. Cauzele acestei ruine sunt în prima linie cheltuielile improductive ale statului, Armată, diverse diurne și lefuri disproporționale cu munca și înțelegerea oamenilor întrebuințați, crearea unei clase de *proletari ai condeiului* cari direct sau indirect trăiesc din buget și o sumă de felurite cheltuieli aduc o disproporție din ce în ce mai mare între ceea ce poporul produce și ceea ce *plebea patrioților* consumă“ (cf. Opere, vol. XI, p. 387).

„Sub domnia roșie iese, din pământ din iarbă verde, o foarte numeroasă clasă de paraziți improductivi cu trebuințe enorme, cari toate se satisfac direct sau indirect din punga contribuabilului ori din altă avere a statului“.

Eminescu vine în atingere cu teoria suprastructurii în cadrul unei polemici binecunoscute, cum am arătat cu doi dintre marxiștii români ai mișcării socialiste din România, frații Nădejde. Polemica aceasta este o norocoasă ocazie pentru cercetătorul teoriilor lui Eminescu, întrucât, prin mijlocirea ei, poate urmări fără silnicii de interpretare punctele în care se întâlnesc acele două teorii sau cele prin care se

delimitează teoria eminesciană a păturii superpuse de teorie marxistă a suprastructurii.

În focul polemicii cu fraţii Nădejde, Eminescu respinge ideea celor doi „marxişti" români după care „*organizarea* bazată pe capital" (deci un tip de suprastructură) ar fi „cauza mizeriei". Capitalul şi organizarea bazată pe el generează exploatarea, dar nu mizerie, sub forma unei game întregi de procese ale degradării (declasare socială, degenerare etnică), sprijinite toate pe decăderea economică. În Apus, organizarea bazată pe capital, adică suprastructura capitalistă (burghezia), n-a antrenat decăderea economică, ci dimpotrivă, progresul economic, şi atunci, precizează Eminescu, trebuie căutată adevărata cauză a declinului economic şi apoi, în strânsă dependenţă de acesta, trebuie examinată degradarea morală, religioasă, culturală şi chiar degenerarea etnică.

Cauza mizeriei nu trebuie căutată în capital, ci în raportul dintre dezvoltarea economică a unei ţări şi *tipul organizaţiilor* şi legilor ei. „La noi, susţine Eminescu, mizeria e produsă în mod artificial prin introducerea unor organizaţii şi a unor legi străine, nepotrivite cu stadiul de dezvoltare economică a ţării, *organizaţie* care *costă prea scump* şi *nu produce nimic*" (subl. ns.).

Întrucât capacitatea medie de producţie nu creştea (căci pătura superpusă nu acţiona spre maximalizarea muncii sociale, încălcând legea compensaţiei muncii), era firesc ca deficitul provocat prin creşterea artificială a consumului şi a cheltuielilor (necerute de mişcarea organică a societăţii) să fie plătită prin comprimarea mijloacelor de existenţă ale ţărănimii. Aceasta aduce după sine o degradare a fondului biologic al societăţii (şi deci a bazei etnice, căci ţărănimea era principala purtătoare a fondului etnic). Fenomenul păturii superpuse se manifestă ori de câte ori o „elită" introduce un tip de organizare socială fără legătură cu structura socială organică („naturală") a unei societăţi, scumpind astfel enorm cheltuielile neproductive cerute de întreţinerea clasei de postulanţi şi de ambiţioşi de rând, care îşi obţin veniturile din funcţii şi beneficii de toate soiurile.

Faptul dominaţiei dă seama despre fenomenul exploatării, dar nu permite o distincţie între acele tipuri de dominaţie care însoţesc înaintarea popoarelor (societăţilor) spre civilizaţie (progres) şi cele care generează declin economic, declasarea socială şi degenerarea etnică.

4. Întemeierea economică a teoriei păturii superpuse. Balanța comercială și pătura superpusă

Nici teoria infinității a lui J. S. Mill, pe care o cunoaște bine poetul, nici teoria lui Sismondi despre raportul dintre avuția publică și „averile individuale" nu vor fi fost îndestulătoare pentru a-i arunca poetului o punte către teoria păturii superpuse. În toată perioada celor trei ani (1880—1883) în care Eminescu își va definitiva prin generalizări întregitoare teoria păturii superpuse, a folosit, cum am menționat deja, o serie întreagă de „surse" sau „izvoare" teoretice, cum s-ar zice, cu scopul de a crea vad pentru o nouă înțelegere a fenomenului românesc.

Vom urmări, deocamdată, numai *întemeierea economică* a teoriei păturii superpuse. Pornind chiar dinspre J. S. Mill și S. de Sismondi, Eminescu ajunge la două constatări noi. Mai întâi, cum s-a văzut, Eminescu ajunge la o descoperire surprinzătoare : parametrii economici precum „averea publică" etc., trădează o manifestare „perversă" de îndată ce sunt examinați înlăuntrul realităților românești. În al doilea rând, realitatea națională românească, în întregul ei, deși se află sub un proces de scădere și degradare internă, apare îmbrăcată într-o haină de prosperitate. *Românul*, oficiosul guvernului liberal, nu ostenește a-și coafa partidul cu merite pe linia sporirii „averii publice". Într-un asemenea context Eminescu face din teoria despre balanța comercială o nouă punte către teoria păturii superpuse. Prin teoria balanței comerciale Eminescu descoperă semnificația uneia dintre corelațiile constant urmărite de el și anume aceea dintre *muncă* și *consum*. Dar iată ce scrie chiar el la 31 oct. 1880 în „Timpul", într-un studiu intitulat „Balanța comercială" (în polemică directă cu *Presa* lui V. Boereescu) : „Liber schimbiștii de la *Presa*, cari, întemeiați pe praful așezat pe cartea lui Adam Smith se cred dispensați de-a gândi singuri ceva, au încălecat numaidecât, declarându-ne cu o nespusă suficiență că *balanța comercială nu atârnă de guvernare* (subl. ns.), pentru că acestea nu stabilesc prețurile grânelor sau proporția în care le schimbăm pe mărfuri străine, dându-ne oarecum a înțelege că suntem agiamii în ale economiei politice și nu ni se cade să stăm de vorbă cu oameni speciali". Mai sus poetul făcuse observația : „E dovedit cu cifre că, de la venirea roșilor la putere, balanță comercială e defavorizabilă. Constatând acest fapt, n-am făcut decât să repetăm opinia, expri-

mată de *Românul însuși*, că „țara merge spre sleire". „Modul în care Eminescu interpretează „balanța" indică deja intervenția unei idei proprii, în măsura în care în interpretarea balanței comerciale face legături directe, cum am arătat, nu cu mersul unei economii ci cu o „colectivitate politică". Din acest punct modulația eminesciană a ideii privitoare la starea balanței se amplifică. Efectul dobândit este un enunț nou, referitor la necesitatea (și deci la posibilitatea) compensării acestor cheltuieli, un enunț a cărei întregire teoretică va fi dobândită pe cuprinsul celor trei ani de la „Timpul")... „Nu numai discursurile lungi și insipide din Adunări, dar până și tăcerea patrioților ține paralele, deci muncă. E destul ca un patriot să iscălească o condică de prezență și apoi să meargă la preumblare pentru a lua diurnă, e destul să ridice mâna spre a vota o pensie reversibilă ca s-o ia asemenea. S-ar cere într-adevăr ca onor patrioți să-și exercite controlul asupra guvernului, să nu-i lase a urca cheltuielile statului în patru ani cu 34%. Să nu voteze răscumpărări, să nu dea zeci de mii de galbeni pensii la negustori de vorbe, să studieze legile din fir a păr și să le adapteze bine unei țări sărace cum e a noastră. Atunci diurnele s-ar compensa. Dar votând bugetele pe la miezul nopții, ca și când ar fi făcători de rele, votând legile cele mai păgubitoare peste cap, se-nțelege că diferitele soiuri de diurne nu sunt decât recompensa dată lenii și ineptiei și trecute la pagubă sub pagube și mai mari, cauzate de legile ce le votează. *Iată dar de ce balanța comercială cată să fie defavorabilă.* Sub domnia roșie iese, din pământ din iarbă verde, o foarte numeroasă clasă de paraziți improductivi cu treburile enorme, cari toate se satisfac direct sau indirect din punga contribuabilului ori din altă avere a statului".

Eminescu este conștient că această nouă interpretare a fenomenului românesc, pornită dinspre teoria și metoda balanței comerciale, îi aparține, este adică o direcție nouă care anunță expresia închegată a teoriei păturii superpuse.

5. Pătura superpusă și cheltuielile publice

Eminescu nu se va odihni nici pe această nouă terasă la care se înălțase făcându-și scară din teoria balanței comerciale. Criticilor sale după care sporirea „cheltuielilor statului" este una dintre cauzele declinului românesc, *Românul* le

întoarce teză luată „cu ușurință“ dintr-un economist francez, Leroy-Beaulieu, că „toate statele“ de pe fața pământului cunosc această „tendință de creștere a cheltuielilor“. Citatul invocat de oficiosul guvernamental și publicat în numărul său din 24 sept. 1882, este următorul : „Dacă totul crește în preț într-o țară, ne spune Paul Leroy-Beaulieu, este pentru că, fie că bogăția a sporit, fie că metalele prețioase, existând în mai mare abundență și nefiind concurența mijloacelor de credit, precum biletele de bancă etc., au pierdut din puterea lor de cumpărare ; este evident că cheltuielile statului trebuie să crească într-o proporție analoagă“. Cum se desprinde din citatul folosit, argumentația foii citate ține de mentalitatea doctrinei liber-schimbiste și se reazemă pe invocarea argumentului sincronizării cu Europa (care va fi înălțat la rang de teorie a genezei civilizației românești peste circa 50 de ani de către Zeletin și Lovinescu). În esență, în perspectiva acestei argumentații, se susține : tendințele care-și fac loc în sânul societății românești sunt aceleași cu acelea care se manifestă ori au traversat deja istoria modernă a statelor europene dezvoltate. Dacă așa ar fi stat lucrurile desigur că teoriile lui Eminescu ar fi lipsite de fundament. Sensibil la marele decalaj și la diferența structurală dintre societatea românească și societățile apusene, Eminescu atrage atenția asupra stării anormale din sânul societății românești. În vreme ce societățile apusene înaintau *spre civilizație*, societatea românească era împinsă în „semibarbarie“. Prin mersul acesta răsturnat și prin voința păturii superpuse de a imita superficial formele străine, societatea românească își trăda trăsăturile de simplă „periferie“ a metropolei. Cu această nouă direcție pe care o capătă *analiza structurii și tendinței cheltuielilor într-o țară*, Eminescu aruncă o responsabilitate nouă asupra păturii superpuse : *aceea de a fi împins societatea românească în „periferie“, în loc de a fi lucrat pentru înălțarea ei în civilizația Apusului*. Eminescu va întemeia un nou comparativism, care-i va permite să lumineze diferențele și rămânerile în urmă.

Referindu-se la doctrina lui Leroy-Beaulieu, Eminescu extrage un lung citat din acest autor pentru a zădărnici utilizarea superficială a autorului francez, căruia i se treceau în seamă concluzii extrase cu o atât de mare ușurință de către foaia în discuție. „Facem acest citat pentru a completa șirurile reproduse de *Românul* și pentru ca să nu i se substituie scriitorului francez maniera ușoară de a vedea a foii noastre

liberale". Eminescu extrage lungul citat din Beaulieu pentru a scoate în lumină decalajul mare dintre Franța și România și, de asemenea, pentru a dovedi că înlăuntrul societății românești își fac loc tendințe care n-au nimic comun cu cele din Franța, ba chiar împing țara spre mizerie și degenerare. (Ceea ce nu era cazul Franței care mergea cu mare prudență spre civilizație).

Iată citatul din Beaulieu și, imediat după el, analiza poetului aplicată la situația din România: „Dacă examinăm — zice — curentul general al civilizației noastre, de două secole încoace mai cu seamă, suntem izbiți în mod singular de progresiunea cheltuielilor statului. Cei mai mulți contemporani sunt spăimântați de acest fenomen, pe cari sunt ispitiți a-l atribui relei administrații și neprevederii guvernanților. Cum că această neprevedere și dezordine n-o poate contesta nici un om cu minte; însă dezvoltarea aceasta e un fenomen prea universal pentru a nu-i recunoaște cauze mai adânci și cum am zice mai independente de voința oamenilor... Lăsând de o parte războaiele, cari se pot considera ca imputabile viciilor oamenilor și guvernelor, trebuințele statelor augmentează din două cauze: *sporirea serviciilor* pe cari o populație mai rafinată le exige de la stat, apoi augmentarea prețurilor, fie a salarelor, fie a subzistențelor... Dacă de la 1818 până la 1877 (59 ani, n. lui Eminescu) bugetul Franței s-au întreit nu trebuie să uităm că moneta însăși și-a schimbat valoarea reală în acest interval, așa încât deosebirea între cheltuielile efective de atunci și cele de acum e mai mică în fond decât în aparență".

Guvernanții aduceau ca probă a „normalității" situației românești faptul că și în Franța, ba chiar în toate statele, se manifestă tendința de creștere a cheltuielilor statului. Atunci ce-ar mai putea spune Eminescu? România era sincronizată cu lumea europeană. Era, într-adevăr? Să vedem ce precizări face Eminescu: „Autorul francez n-arată alt decât că membrii proporției cresc, dar proporția rămâne în fond aceeași. Dacă în Franța s-au întreit cheltuielile, cauza e, una, că, în proporție directă, populația s-a îmbogățit în 60 de ani, al doilea, că banul și-a schimbat valoarea sa în proporție inversă".

Observăm ușor că Eminescu pune în valoare una dintre ideile sale de mare originalitate, nesesizată îndeajuns până acum și anume că procesul istoric, ca și fenomenele naturale, ascultă de proporții dinamice, care au valoarea unor legi

cosmice. Ori de câte ori o cauză dată strică aceste proporţii cosmice (ale societăţilor şi ale istoriei deopotrivă, nu doar ale naturii), popoarele sunt ameninţate cu degenerarea şi degradarea, cu un declin amplu şi accelerat care le poate aduce pieirea. Or, tocmai o asemenea diferenţă tragică, observă el, în ceea ce priveşte proporţiile dinamice ale celor două naţiuni, între Franţa şi România, două societăţi europene, despre care foaia guvernanţilor, printr-o superficialitate tipică, susţinea că sunt sincronizate. Iată ce precizări aduce Eminescu: „Dar în nici o ţară din lume cheltuielile n-au devenit, în douăzeci şi cinci de ani, de şase ori mai mari. S-au îndoit, s-au întreit (ca-n Olanda, pe care-o citează *Românul*), însă paralel cu o dezvoltare imensă a bogăţiei naţionale; nicăieri bugetul n-au devenit de *şase* (subl. lui Eminescu) ori mai mare, rămânând populaţia aceeaşi la număr şi fiind tot atât de săracă ca mai înainte. Populaţia noastră cea rafinată, care exige de la stat o sumă de servicii nouă, constată, precum *Românul* bine ştie, din milioane de oameni care se hrănesc aproape exclusiv cu mălai (...) În favorul acestei populaţii rafinate s-au înşesit bugetul cheltuielilor?“ Aşadar, între cele două ţări există o diferenţă calitativă, care priveşte „cifra cosmică“ a destinului lor: în cazul Franţei această cifră e neatinsă (proporţia între cheltuieli, bogăţie şi populaţie e aceeaşi chiar „dacă membrii proporţiei cresc“), pe când, în cazul României, această cifră e afectată, cunoaşte o micşorare. „Proporţia“ scade ca urmare a creşterii cheltuielilor peste mărirea populaţiei şi fără nici o creştere a serviciilor către populaţie. Punând aceste valori în rapoarte se poate uşor constata „suferinţa“ românilor în istorie şi dereglarea „proporţiei cosmice“ dintre elementele vieţii lor. „Dar, se mai întreabă Eminescu, demistificând comparatismul legitimis al guvernanţilor ce comparaţie se poate face între noi, popor agricol, rămas îndărăt în toate privirile, cu Olanda, bunăoară, care nu e — cum zice „Românul“ — ţară mică, ci un stat vechi“, ce-n decursul secolelor trecute a dominat mările şi a jucat rolul de putere mare? Ce comparaţie e între noi şi Franţa ori Anglia?. E o adevărată ironie, e o batjocură a celui mai de rând bun simţ de-a compara mărimi incomensurabile şi de-a vorbi de augmentarea bugetului Olandei pentru a explica neprevederea şi dezordinea de la noi.

Suntem departe de-a voi trecutul, pentru că orice voinţă ar fi în deşert. Orice pripă în dezvoltarea organică nu se poate

face nepedepsită odată porniți pe această clină, întoarcere nu mai e cu putință.

Nu contestăm asemenea că averile s-au înmulțit în România — numai nu în mâinilor românilor (...) dacă *prosperitatea pe expresia geografică e totul*, iar expresia etnologică a naționalității nu înseamnă nimic, atunci fără îndoială e mare progres...".

Cu această nouă direcție a ideilor sale Eminescu ne oferă o deschidere de mare surpriză : când bogăția crește fără ca numărul populației să sporească în aceași proporție, iar sărăcia este constantă, ba oarecum se adâncește, atunci între pătura suprapusă și națiune nu mai există altă legătură decât una de exploatare prădalnică, de simbioză parazitară, a cărei singură încheiere este degenerarea etnică.

Sub domnia păturii superpuse s-a ajuns în trista situație pe care Eminescu o redă printr-un trist paradox : „țara ar merge înainte, chiar dacă poporul românesc ar pieri". Prosperitatea țării nu este decât prosperitatea păturii superpuse. Poporului i se lărgește mizeria și degenerarea : „Acum douăzeci și cinci de ani, precizează poetul, condițiile unei dezvoltări normale și sănătoase existau intacte aproape. Dar politica economică și cea socială insuflată pururea din vederi liberale au nimicit mare parte din ele".

Intrucât capacitatea medie de producție nu crește (căci pătura superpusă nu acționa spre maximalizarea muncii sociale, încălcând legea compensației muncii), era firesc ca deficitul provocat prin creșterea artificială a consumului și a cheltuielilor (necerute de mișcarea organică a societății) să fie plătită prin comprimarea mijloacelor de existență ale țărănimii. Aceasta aduce după sine o degradare a fondului biologic al societății (și deci a bazei etnice, căci țărănimea era principala purtătoare a fondului etnic). Fenomenul păturii superpuse se manifestă ori de câte ori o elită introduce un tip de organizare socială fără legătură cu structura socială organică („naturală") a unei societăți, scumpind astfel enorm cheltuielile neproductive cerute de întreținerea clasei de postulanți și de ambițioși de rând care își obțin veniturile din funcții și beneficii de toate soiurile.

CAPITOLUL II

TEORII ÎNRUDITE

1. Teoria păturii superpuse și teoria suprastructurii

Ne aflăm, iată, în fața unei alternative : a interpreta fenomenul de pătură superpusă în legătură exclusivă cu regimurile de exploatare parazitară (neproductive) sau a recunoaște acestui concept eminescian statutul unei categorii mai generale echivalentă cu aceea de „clasă dominantă". Înclinăm să credem că Eminescu a introdus conceptul de pătură superpusă tocmai din pricina ineficienței celei de clasă socială dominantă, care fiind prea vag nu slujea analizelor sale. *Faptul dominației* dă seama despre fenomenul exploatării, dar nu permite o discuție între acele tipuri de dominație care permit totuși înaintarea popoarelor (societăților) spre civilizație (progres) și acele tipuri de dominație care generează declin economic, declasare socială și degenerare etnică. Într-un cuvânt „semibarbarie" (cu expresia lui Eminescu). Suntem, așadar, înclinați să conchidem că Eminescu a introdus noul său concept, cel de pătură superpusă, elaborând o teorie proprie a societății, pentru a pune în lumină acest al doilea caz în care dominația generează mizerie și degenerare. Printr-o asemenea interpretare reușim să înțelegem că în viziunea lui Eminescu, pătura superpusă nu este o permanență, o fatalitate istorică pentru o societate.

Apăsarea ei slăbește organismul societății, îl anemiază antrenând o suită de fenomene istorice negative — o adevărată serie istorică negativă, din care societatea nu va ieși decât odată cu transformarea păturii superpuse în clasă pozitivă. Teoria lui Eminescu nu conduce așadar obligatoriu la teza necesității revoluției, pe care însă nici n-o exclude. În viziunea sa, revoluția se declanșează numai dacă problemele societății n-au fost rezolvate pe căi revoluționare. Există două căi alternative la aceea a revoluției : a) transformarea păturii superpuse din „clasă dirigentă" neproductivă, în elita organică, creativă, care-și compensează consumul și cheltuielile printr-un efort îndreptat către maximizarea capacităților de producție ale societății ; b) înlocuirea vechii pături cu alta mai capabilă păstrând organizarea socială politică (suprastructura) neatinsă; („circulație suprastructurală a pă-

turii superpuse"). În acest sens, Eminescu lega speranţele naţionale de partidul conservator ca alternativă la guvernarea liberală a „roşilor".

Teoria păturii superpuse se află, iată, într-o bună vecinătate cu teoria suprastructurii, înfăţişându-se, însă, cu diferenţe esenţiale faţă de aceasta. Suprastructurile reprezintă, în accepţia lui Marx, ansamblul instituţiilor, în frunte cu instituţia statului, create de clasele dominante (exploatatoare) pe suportul relaţiilor de producţie dintr-o societate. Deşi „trăiesc" pe seama structurilor economice (de unde îşi procură „resursele"), suprastructurile au totuşi o funcţie organică, necesară pentru echilibrul şi ordinea (organizarea de clasă) a unei societăţi. De îndată ce nu se mai pot achita de acest rol, fiind depăşite istoriceşte de transformările produse în relaţiile de producţie, suprastructurile vechi sunt înlocuite cu altele de un tip nou (corespunzătoare bazei economice transformate a societăţii).

Teoria păturii superpuse oferă un cadru teoretic de cercetare a fenomenelor de declin economic şi a proceselor care provoacă degenerarea etnică a unui popor. Cauza înaintării istorice poate fi căutată, în marele determinism al modurilor de producţie, cum face Marx. Cauza „mizeriei" şi a „declinurilor" tragice, însă, poate fi derivată cu ajutorul teoriei păturii superpuse. Între cele două teorii pare a fi o relaţie de complementaritate. Dincolo de aceste câteva aspecte semnalate se mai cuvin făcute câteva precizări.

Teoria suprastructurii a lui Marx nu porneşte de la legea proporţiei dintre muncă şi consum pentru că el o subînţelegea. Cazul istoric al analizelor sale era unul normal. Marx şi-a elaborat teoria suprastructurii pe cazul capitalismului „central" (din ariile metropolitane), în care o asemenea proporţie este o lege de fier. Marx avea în vedere, pentru perioada de început a capitalismului, întreprinzătorul individual şi un tip de capitalism organic, productiv. În acest sens, capitalistul fazei de „decolare" a noii civilizaţii nu putea consuma decât o parte infimă din plusvaloarea realizată într-un sistem productiv. Capitalistul care ar fi consumat fără a pune, în funcţiune, în acelaşi timp, un capital ar fi fost o „aberaţie" în termenii teoriei sale. În vederile sale teoretice, suprastructura parazitară capitalistă ar fi fost o contradicţie în termeni, o imposibilitate. Suprastructura era legic (normal) generată de relaţiile de producţie capitaliste.

Pătura superpusă din analizele lui Eminescu este generată nu de un *mod de producție* ci de un *mod de exploatare* a resurselor (munca și materiile prime) în „periferia" sistemului.

Format la concepția determinismului evoluționist-organic al epocii sale, Eminescu va fi fost „tulburat" să constate un „fenomen aberant" : menținerea unei stări sociale necerute de către organismul social-economic. Dacă legile interne ale evoluției organice normale a societății românești nu cereau și deci nu impuneau fenomenul păturii superpuse, atunci cum se explica faptul că un atare fenomen se producea totuși, devenind predominant și contribuind la declinul economic și la degenerarea etnică a poporului însuși. Ajuns în acest punct, Eminescu a lărgit enorm câmpul analizei, atât istoricește cât și geografic, cercetând legile genezei și menținerii păturii superpuse într-un cadru mai larg ; de dizolvare a imperiilor și de constituire a noilor „periferii" istorice. Într-un atare cadru a ajuns la concluzia că în anumite arii, istoria nu merge pe linia unei evoluții normale firești („naturale" : cerute, adică, de structurile interne și de legile generale ale evoluției societății omenești, adică ale trecerii de la „barbarie" spre „civilizație"), preluând dimpotrivă caracterul unei linii *suburbiale*. Stranii disparități și sistematice abateri față de legile evoluției se strâng într-un mănunchi de factori ai răului istoric. Eminescu scoate aceste fapte aberante de sub statutul neobișnuitului croind concepte și teorii pe baza cărora ajunge la depistarea legilor care guvernează suburbializarea istoriei, „periferilarizarea" societăților în cadrul unei civilizații date. El înclină spre ideea că ori de câte ori se întrunesc condițiile suburbializării istorice, se produce, în mod necesar, abaterea societății de pe calea evolutivă instituindu-se linia declinului, a declanșării sociale și a degenerării etnice.

2. Teoria compensației și teoria maximizării inteligenței

Recrutarea unei pături conducătoare n-a fost încă examinată până la el, din perspectiva legii compensației muncii. Nici un sociolog n-a băgat de seamă că nerespectarea unui raport al consumurilor sociale la proporția muncilor, în societate, generează un tip special de pătură social,ă, pătura superpusă. Eminescu a examinat raportul dintre consumurile

diferențiale și munca socială din perspectiva ideii privind necesitatea conservării proporției muncilor sociale într-o societate. El a constatat că între *munca medie* a unei societăți și consumul păturii dirigente există o proporție anumită cu un semn pozitiv sau negativ. În condițiile în care munca medie se păstrează constantă dar în schimb crește consumul „clasei dirigente", mărindu-se cheltuielile noului aparat al statului, se naște fenomenul de pătură superpusă. Neascultând de legea proporției muncilor sociale, aceasta își mărește consumul fără a oferi în compensație o muncă socială (mușchiulară sau intelectuală) pe măsura consumului respectiv.

„Sarcinile de întreținere a politicienilor de la noi diminuează pâinea de toate zilele a poporului de jos, care, ca rasă, ca inteligență, ca inimă e superior păturii de parveniți și de scursături (...), cari s-au așezat deasupra lui din secolul trecut, începând."

Servind de bază pentru a examina raportul consumului păturii superpuse la proporția muncilor în societate, teoria compensației a lui Eminescu este o alternativă la ideologia burghezo-liberală a egalitarismului indivizilor și claselor. Între două clase sociale trebuie să existe raporturi de compensație. „Compensația — scrie Eminescu — nu se dă de către o clasă sau un om decât prin muncă intelectuală sau mușchiulară. Munca mușchiulară constă în producerea de obiecte de utilitate necontestată, cea intelectuală în facilitatea producerii acestor obiecte..."

Intr-o accepție mai largă raportul de compensație privește un echilibru optim între proporția muncilor" și „structura trebuințelor", altfel spus, structura trebuințelor trebuie să urmeze procesul natural de creștere și diversificare a structurii și funcțiilor „comunității economice". În caz contrar, acele trebuințe formulate peste structura și funcțiile comunității economice productive vor căpăta caracter parazitar, de cheltuieli necompensate, care vor atrage declinul economic al întregului popor. Cu cercetarea raportului dintre „puterea de muncă" a unei națiuni și evoluția trebuințelor, teoria socială merge într-o direcție nouă : căutarea acelui mecanism care strică un asemenea echilibru și teoretizarea lui. În general, irosirea puterii de muncă este raportată, în scrierile economiștilor, fie la absența comerțului înlăuntru (ca la Ricardo), fie la „pătura intermediarilor" (ca la fiziocrați). Eminescu va lega sistematic „irosirea muncii fizice și intelectuale a comunității" (Ricardo) de consumul necompensat al păturii

superpuse. Definirea păturii superpuse reclamă, aşadar, obligatoriu, încadrarea fenomenului în teoria compensaţiei muncii. Păfura superpusă nu „împlineşte necesităţi" ci creează „trebuinţe" atâta vreme cât nu-şi compensează consumul printr-o muncă fizică sau intelectuală care să ducă la „augmentarea producţiei" şi la „uşurarea muncii claselor pozitive". Teoria compensaţiei cere aşadar un program de organizare şi de apărare a muncii naţionale.

„E pentru noi sigur şi de netăgăduit că actualul sistem de exploatare economică poate face loc, sub domnia altor idei, unui sistem de armonie a intereselor, că în locul speculei poate veni industria şi anume industria aceea care întregeşte activitatea agricolă şi stă în legătură cu ea. Un asemenea sistem precum (...) există în Danemarca ar ocupa braţele pân'acum improductive într-un mod folositor şi lor şi semenilor şi s-ar înlătura gravele neajunsuri ale disproporţiei de azi dintre clasele producătoare şi cele consumatoare."

Împreună cu „teoria statului demagogic" şi cu teoria „selecţiei sociale negative", teoria compensaţiei ar oferi un cadru de lărgită interpretare fenomenului păturii superpuse. Toate aceste noi dezvoltări teoretice se reazemă, cum am arătat, pe un fundament economic.

Eminescu porneşte de la postulatul muncii medii şi a unei anumite proporţii între munca medie, consumurile şi activităţile diferitelor clase şi grupuri ale societăţii.

„Între consumul unei clase şi activităţile pe care ea trebuie să le pună în slujba maximizării muncii sociale trebuie să existe o echivalenţă". Volumul păturii superpuse este proporţional cu gradul consumului necompensat în activităţi de maximizare a muncii sociale. Pătura superpusă este un fenomen deculturativ întrucât între munca socială medie şi cultură există, în vederile lui Eminescu, o relaţie direct proporţională. Maximizarea muncii sociale duce la creşterea culturii, diminuarea ei, în favoarea consumului păturii superpuse, duce la declinul culturii.

În statele civilizate există o proporţie stabilă între munca medie şi consumurile sociale, între muncă şi creativitatea „păturii dirigente". „Cu totul altfel stau raporturile la noi. Trecerea din clasele de jos în cele de sus nu e reglementată prin nici un fel de organizaţie (...) ; oamenii inculţi, incapabili de a munci, de-a pricepe un adevăr, fac demagogie, fură prin subrepţiune şi amăgire voturile alegătorilor, devin oameni politici şi dau iamă bugetului. Fără ştiinţă, fără merit,

fără muncă, mii și mii de indivizi de provenienţă străină se suprapun poporului românesc, toţi având dreptul constituţional de-a trăi din buget, toţi având numai exerciţiul acestui drept (...)".

În viziunea lui Eminescu, elitele sunt datoare cu un efort creator de maximizare a muncii sociale. Care ar fi semnul unei asemenea contribuţii (compensatoare)? Acesta ar putea fi *redat prin gradul* în care din sânul păturii superpuse ar ieși inteligenţe superioare. M. Eminescu anticipase enunţul legii maximizării inteligenţei sociale a lui S. Haret, care ar putea fi redată prin următorul enunţ: inteligenţa socială a unui grup creşte în proporţie geometrică cu numărul oamenilor de excepţie care apar în acel grup şi în progresie aritmetică cu maximizarea inteligenţei medii a acelui grup. Înţelegem, aşadar de ce insistă Eminescu atâta pe lipsa de instrucţie şi cultură a păturii superpuse. El atrăgea atenţia că o elită care n-a produs nici un om mare, n-are probe că ar putea contribui la maximizarea muncii sociale (căci n-ar putea influenţa inteligenţa medie a societăţii).

Cum se înfăţişează lucrurile în cazul păturii superpuse criticate de Eminescu?

„...Am dovedit că deasupra poporului român istoric s-a suprapus o pătură (...). În rândul celor care o compun (...) nu se poate naşte un autor, de exemplu, un om de ştiinţe sau de litere, un om care să compenseze prin ştiinţă sau talent munca naţională ce îl susţine (...). De aci vezi directori de drum de fier ce nu ştiu abecedarul mecanicei; de aci directori de servicii ce abia se ştiu iscăli. În toate ramurile vieţii intelectuale şi ale statului, în toate încheieturile organice ale naţiunii s-au încuibat paraziţi; tocmai centrele organice sunt cuiburile în care se prăsesc şi se înmulţesc..."

„(...) Existenţa tuturor acestor oameni costă bani (...). Suma de putere de care dispune ţăranul nu poate suporta greutatea ce i se impune fără nici o compensaţie; el cheltuieşte din puterea lui vitală mai mult decât poate restitui; de acolo falimentul puterilor sale vitale: morbiditate, mortalitatea..."

Susţinerea păturii superpuse se traduce, aşadar, în muncă socială necompensată prin nimic de către aceasta. De aci decurge că pătura superpusă antrenează consecinţe stricăcioase asupra proporţiilor cosmice ale existenţei unui popor, pune în primejdie chiar fondul de conservare biologică a poporului.

Pătura superpusă este aşadar un factor de distrugere a avuţiei naţionale şi de periclitare a fondului de conservare etnică a unei naţiuni. În sensul acesta Eminescu propune un cadru de analiză mult mai larg pentru pătura superpusă decât cadrul politologic. Sociologia păturii superpuse presupune şi o examinare economică şi o examinare etnologică, adică o cercetare a efectului primejdios al păturii superpuse pentru conservarea etnică a unui popor. Eminescu este convins că orice fenomen de împuţinare a avuţiei naţionale este un factor de primejdie etnică, nu doar un factor economic negativ. Un atare fenomen ameninţă însăşi existenţa naţiilor şi de aceea Eminescu crede că sociologia păturii superpuse trebuie dublată de o etnologie a păturii superpuse (care să analizeze efectele negative ale acesteia asupra fundamentelor etnice ale unui popor).

„Azi — precizează Eminescu — sunt zeci de mii de oameni cari sub o formă sau alta trăiesc din aceeaşi pungă a ţăranului. Sunt în fiecare sat cel puţin zece lefegii, ceea ce face un condei de 40 mii de lefegii ; apoi comunele urbane, apoi statul. Dacă vom pune 100 000 nu greşim (...). Clasele consumatoare cari nu produc nimic se ridică la un milion (...). Două din trei părţi (2/3) din viaţa sa trebuie să cheltuiască un om pentru a susţine statul şi societatea, care nu-i dă nici o compensaţie. (...) A, dacă clasele dirigente compensau munca ţăranului prin munca lor (...) atunci altceva (...). Dacă cu aceeaşi sumă de putere muscular ă ţăranul, prin instrucţie, ar fi ajuns a produce de zece, de douăzeci de ori pe cât produce azi cu instrumente primitive şi cu metode primitive (...), atunci clasele de jos ar fi ţinut pasul în producţiune cu trebuinţele celor dirigente, atunci ar fi fost echilibru şi ar fi fost bine. Dar clasele dirigente (...) sunt tot atât de inculte ca şi ţăranul ; nu sunt în stare să compenseze munca lui“ (cf. M. Eminescu, Opere, ed. I. Creţu, p. 208—210 ; 211, 212, 213).

Pătura superpusă criticată de Eminescu, aşadar, nu poate contribui nici prin inteligenţa medie a grupului, din care se compune, nici prin numărul oamenilor excepţionali, pe care nu i-a produs, la maximizarea „inteligenţei medii“ a societăţii. Ea nu poate compensa prin mijloacele care ar trebui să-i stea la îndemână, munca socială transformată astfel în cheltuieli improductive parazitare şi „descompuitoare“ pentru societate. Aceasta atrage după sine şi declinul naţiunii căci progresul acesteia, argumentează Eminescu, şi contribuţia unei clase

la acest progres, se măsoară cu numărul de oameni excepționali pe care i-a dat clasa respectivă culturii naționale. Or, constată Eminescu, elita epocii sale nu dăruise culturii naționale nici un om de excepție.

3. Teoria păturii superpuse și teoria „formațiunilor superpuse"

Eminescu nu este un teoretician stingher în Europa. Teoria păturii superpuse, prin care s-a ilustrat sociologia lui, are un corespondent strălucit, deși ulterior studiilor sale, în teoria „formațiunilor superpuse" a lui Ed. Demolins, sociolog francez reprezentativ, din celebra școală de sociologie întemeiată de Fr. Le Play. În viziunea acestuia, o „societate compusă" (deci complexă) se poate dezvolta prin creștere și deci prin dezvoltarea organică a *tipului social* (derivat din tipul familial care predomină în acea societate). Ea însă se poate afla și sub acțiunea unui determinism de sus în jos, exercitat de o „formațiune superpusă", impusă localnicilor printr-o cucerire. Spre a înțelege corect ideea lui Demolins să urmărim două dintre utilizările ei : prima pentru a cerceta cazul unei societăți caucaziene (cazul bașkir) și alta pentru a explica occidentalizarea Rusiei.

Dar să observăm fenomenul pe cazul bașkirilor examinați de Demolins după metoda lui Le Play completată cu „nomenclatorul" lui Tourville.

Cum este deci organizată societatea bașkiră ? La baza ei este familia patriarhală. Pe măsură ce familiile se apropie (densitate) apar contestări între ele care nu pot fi reglate decât de către o autoritate superioară. Apar astfel puterile publice (reprezentantul satului, șeful delegaților a câte șase sate etc.). Peste acest nivel al unei organizări teritoriale intercomunitare, apare un *funcționar superior*, care nu mai este legat de necesitățile organizației locale („naturale"), ci de *organizarea imperială a Rusiei*. Acesta este *kantonierul* și el e numit de guvernatorul rus spre a administra un ținut mai întins numit *kanton*. El avizează deciziile celor cu funcție teritorială locală (de *starchina*). *„Se poate spune deci că funcția exercitată de starchina este cel mai înalt punct în care se ridică independența rasei bașkire. Până la acest nivel și grad de organizare socială, acest popor se guvernează el însuși ;*

de la gradul superior, al kantonului, apar agenții ruși emanând dintr-o voință dominatoare" (II, p. 34).

Prin urmare, acest nou tip de relație socială nu mai derivă prin determinare naturală și nu ține de *structura organică a societății locale (başkire)*. Este, dimpotrivă, un raport artificial care derivă dintr-o *voință străină*; are o *esență rationalistă și pur politică*, se exercită în mod arbitrar, adică peste voința organică a comunității etnice locale (başkire); este o relație externă și superpusă comunității. *Ea apare în locul de întâlnire a două populații sau grupuri, a două voințe opuse, a două tipuri sociale — comunitate și societate — și derivă nu din creșterea societății locale și deci din diviziunea organică a muncii sociale, ci dintr-o voință superorganică de dominație. Geneza sa este legată nu de creșterea organică a societății, ci de superpunerea artificială și coercitivă a unei dominații.* Societatea locală nu devine prin aceasta nici mai complexă, nici mai dezvoltată; ea doar îmbracă forme noi care însă ascund un fond nedezvoltat, o populație ținută în structuri tradiționale, exploatată neorganic, parazitar și deci constrânsă unei ordini străine. Observăm așadar că relația de superpunere are o natură rasială. Ea vizează exercitarea unei dominații în numele unui tip social socotit universal valabil, împotriva unui tip social organic, adică a tipului social până la care a reușit să se dezvolte sociabilitatea unei comunități date (un trib, sau un popor). Esența sociologică a formațiunii superpuse constă în aceea că nu derivă din dezvoltarea (organică) a *sociabilității* populației locale, ci din nevoile unei *dominații*. În acest sens, formațiunea superpusă nu va stimula dezvoltarea și creșterea societății locale (a sociabilității ei), ci, dimpotrivă, o va stopa. „*Vedem aici*, se referă Demolins la başkiri, *un exemplu particular de suprapunere a două rase și linia precisă a juxtapunerii lor*" (t. II, p. 34). „*Această linie*, mai precizează Demolins *lasă başkirilor independența familiei, a comunei și a micilor uniuni de comune; ea atribuie rușilor funcțiunile superioare acestora în ordinea suveranității, adică în ceea ce privește provincia și statul.* (t. II, p. 34).

Grupul celor care dețin aceste funcții superioare are două caracteristici: a) transformă organizația socială unitară în *organizație socială dualistă*: dedesubt se află „țara reală", cu structurile și organizările ei, deasupra „țara legală", a cărei esență este „forma fără fond"; b) acest grup desparte statul, ca organizație, de societatea reală, ca structură. În plus, relația superpusă are funcția unui redistribuitor al posturilor

și al recompenselor. Astfel, relația superpusă redistribuie posturile și funcțiile din familie, din comună și din uniunea comunelor populației bașkire, iar funcțiunile din stat, grupului superpus, alcătuit din populația de funcționari ai imperiului. Cele două societăți sunt separate și etnic și politic. Ordinea este deci xenocrată, adică puterea este a străinilor (etnic și geografic).

Pe de altă parte, relația superpusă operează o linie de separație între comunitatea organică și societatea artificială. Chestiunea este bine sesizată de către Demolins pe cazul raporturilor dintre societatea bașkiră și „statul", bașkir: *„La adăpostul acestei triple independențe a familiei, a comunei și a micilor uniuni de comune, rasa conservă nu puterea politică, ci pacea și libertatea căminului, a atelierului și a vecinătății, obiceiurile și normele sale sub o dominație străină. Ea își datorează aceste avantaje tradițiilor patriarhale, care țin la distanță respectuoasă agenții și ingerința statului"* (*ibid.* p. 34).

Prin urmare, caracteristicile grupului situat deasupra societății locale sunt: a) străin, b) superpus, c) de natură politică. El a confiscat statul pe care-l utilizează în serviciul său nu al „rasei", adică al „țării reale".

Demolins remarcă, în analizele sale, coprezența a două determinisme sociale: unul de jos în sus, adică dinspre comunitățile organice locale spre instituțiile globale (cum e statul) și altul de sus în jos, prin care se manifestă efectele formațiunii superpuse.

Cazul cel mai tipic de manifestare a legii formațiunii superpuse este opera de occidentalizare a lui Petru cel Mare. Acesta a inaugurat acel uriaș transport cultural occidental în Rusia: *„Pentru a transporta piesă cu piesă civilizația europeană în Rusia, Petru cel Mare trebui să împrumute străinilor totul fără a avea timpul să opereze o selecție ori o operație critică. Ceea ce se numește civilizație era și este încă civilizația Occidentului, iată de ce Petru s-a înconjurat de olandezi, englezi, scoțieni, elvețieni, nemți, de ce a importat în bloc industrii, meserii, artizani; de ce el însuși se face olandez și german, proscrie veșmintele lungi care aminteau de Asia etc..."* (Rimbaud, Histoire de Russie, p. 382, apud p. 174, II). Iată însă că această dezvoltare facilă, prin ukaz, deci pe calea intervenției puterilor publice, deci prin determinism

de sus în jos, a avut, în cele din urmă, ca efect ruinarea operei năzuite. Începe, iată, actul al II-lea din istoria oricăror relații superpuse, în care ni se dezvăluie fața negativă, partea ei dezastruoasă. Geneza relației superpuse în aria slavilor de Nord se desfășoară în cadrul procesului de „occidentalizare" a Rusiei. Să-l examinăm și noi pe urmele analizelor lui Demolins.

Vom observa, mai întâi, că împăratul Rusiilor este un monarh autocratic și deci are puteri absolute și divine asupra supușilor. *„Nobilimea... nu este decât o creație a șefului statului și de fapt ea nu este decât un corp de funcționari ; este înregimentată în cadre administrative strâmte, formând o birocrație numită cin. Această organizație birocratică s-a constituit mai ales începând cu Petru cel Mare."* (p. 180—181). Nobilimea rusă luă caracterul unei „nobilimi de serviciu". Serviciul în slujba Țarului și nobilimea deveniră corelative. Orice nobil trebuia să fie un nobil-slujitor. Țarul se folosea în acest scop de regimul pământului (*pomiestia* sau fiefurile și *voscina* sau răzeșia, erau folosite ca prebende (recompense) de către țar prin care se menținea obligația serviciului). Petru cel Mare „desființează diferența între nobilimea ereditară și nobilimea serviciilor" și „distribuie slujbașii statului în 14 grade sau *cinuri*" : de la registrator de colegiu la cancelar al Imperiului. În plus, funcționarii tuturor ordinelor fură militarizați, adică li se conferea titlu, rang, locuință și disciplină militară. Această militarizare a funcționarilor este forma pe care a căpătat-o relația superpusă generată în cadrul procesului de occidentalizare. Pentru a „occidentaliza societatea slavă", și deci spre a reduce rezistența la acest proces, era nevoie de o administrație docilă, militarizată, supusă, înregimentată. Iată dar că, pe rând, relația superpusă a preluat în Rusia, forma robiei, a pseudocontractului (caricatura eliberării mujicilor prin ukazul din 1861) și a înregimentării (aparatul țarist). Militarizarea a fost cerută și de poziția Rusiei între Orient și Occident astfel că ea trebuia *„să reziste atât nomazilor cât și sedentarilor. Ea trebuia să facă față, pe fiecare parte, cu un sistem militar diferit ; în Orient cu cavaleria cazacă, în Occident cu infanteria. Rusia e într-adevăr singura țară care are două sisteme militare complet distincte"* (ibid., p. 182). Ea avea deci un sistem militar sedentar (dar și unul de tip nomad). Inginerul militar,

constructor al drumurilor de fier, capătă o poziție preeminentă asupra generalului de infanterie. Drumul de fier transcaspian și transsiberianul sunt opera a doi ingineri militari. Inginerul militar este prototipul (tipul perfect) al funcționarului rus : totodată civil (de stat) și militar : este un tip produs deci de două formațiuni sociale. Or tipul acesta este și o juxtapunere de două tipuri socio-culturale : occidental și oriental. „*Ca tip de inginer el este esențialmente un tip occidental, nu este de formație slavă ; el a fost importat în Rusia cu toate celelalte influențe ale Occidentului care au împins Rusia în afara căilor sale naturale. Triumful său este deci din nou triumful Occidentului*“ (p. 1 830).

Pe de altă parte, el este un tip aglutinat, bizar și neoccidental, în el stau concomitent aglutinate un tipar militar și unul industrial : el este deci o personalitate dublă, ceea ce reprezintă una din caracteristicile dualismului rusesc și una din expresiile pe care-a îmbrăcat-o efectul relației superpuse asupra antropologiei ruse. Deci, combinarea celor două elemente — occidental și oriental — formează societatea rusă sau tipul social rusesc. Elementul occidental a predominat, susținând o dezvoltare rău echilibrată și producând un fruct „copt înainte de vreme“ (p. 184). Caracterizarea pe care o face Demolins Rusiei este încă neîntrecută : „*Rusia suferă, zice el, de un surmenaj social. Și acest surmenaj determină niște fenomene morbide pe care nu le întâlnim nicăieri în altă parte... De o parte, ea pare a fi întârziată față de societățile Occidentului, de alta, ea pare a voi să le devanseze pe toate pe calea transformărilor și revoluțiilor. O putem cita totodată ca exemplu de societate stabilă și instabilă... Este țara contrastelor. Ea este „sfânta Rusie“ ; și este, în același timp, casa anarhiei și a nihilismului. Dar mirarea crește când observi că, în această societate curioasă, rolurile nu sunt deținute de aceiași actori ca în Occident, aici spiritul revoluționar se încarnează mai ales în clasele populare ; spiritul de conservare, în clasele superioare. În Rusia totul este pe dos ; poporul este conservator, clasele superioare sunt revoluționare ; ... un nou atentat contra țarului, ori un complot contra ordinii stabilite... au drept autori funcționarii de stat, nobili, studenți, femei, aparținând nobilimii și burgheziei ; rareori sunt oameni din popor... Iată care sunt revoluționarii : este contele Leon Tolstoi, aparținând celei mai înalte aristocrații...*

este Turgheniev... mare proprietar ; este Hertzen, moştenitor al unui mare patrimoniu populat de şerbi, este Bakhunin, un ofiţer... este prinţul Kropotchin, etc., etc." (p. 184—185).

„În Franţa, burghezii au făcut revoluţia spre a câştiga drepturi, în Rusia, nobilii o fac spre a le pierde" (ibid., p. 185). Cum se explică această plonjare în revoluţii, în complоturi etc. ? „Trebuie că această clasă suferă de un rău foarte profund, foarte vechi, foarte ascuţit, întrucât o suferinţă superficială, recentă şi lejeră nu poate produce o explozie atât de formidabilă. E sigur că ea poartă în corp o suferinţă, o rană teribilă". (p. 1 350). Demolins leagă această suferinţă de surmenajul social provocat de occidentalizarea înainte de vreme. Putem observa aici un rău mai general şi tipic, de care suferă toate popoarele care s-au format printr-un conflict neabsorbit al determinismelor, este maladia tuturor relaţiilor superpuse şi cu cât această relaţie se află într-o stare mai neasimilată şi mai artificială, cu atât suferinţa acelor popoare e mai copleşitoare. Este boala fenomenului general al superpunerii unei formaţiuni artificiale peste una organică şi naturală. Spre acelaşi tip de explicaţie ne conduce Demolins el însuşi :

„Răul de care suferă această societate este desigur consecinţa surmenajului social la care a fost supusă această societate în întregul ei pentru a se occidentaliza înainte de vreme fără a ţine seama de etapele necesare, violând, în mii de feluri, legile evoluţiei. Cu corpul social e la fel ca şi cu cel uman, când se violează legile igienei : el se răzbună prin starea morbidă. Pentru a transforma extrem de rapid această societate, şefii statului rus au avut nevoie de o armată de funcţionari, de o imensă birocraţie, în care au înregimentat, cu voia sau forţa, toată clasa superioară. Această clasă... a fost separată de ţărani, de slavi... Guvernul a mers contra scopului pe care-l urmărea şi astfel a ratat educaţia agricolă a claselor ţărăneşti (rupând clasa superioară de ţărani, n.n.), care au recăzut adânc în vechiul mit oriental şi rutinier. Şi împiedicând dezvoltarea agricolă, a fost împiedicată şi cea industrială şi comercială. Toată marea operă socială a rămas în suspensie, suspendată. Dar răul n-a fost doar pentru ţărani, el a lovit încă mai puternic clasa superioară : din rurală a devenit urbană ; din agricolă a devenit de curte ; din activă a devenit o clasă de prisos, din utilă, dăunătoare. Şi

cum viața de funcționar conduce rareori la bogăție, din bogată ea a devenit săracă. Astfel ea a fost lovită și în situația ei socială și în cea financiară ; ea s-a simțit rănită, fără a ști de cine și nici de ce, neîndoindu-se că răul era în ea, că răul era ea..." (p. 186, II).

Iată dar că răul acesta provine dintr-un proiect social cronat, din forțarea unei părți a societății să trăiască în cadre false, artificiale, care istovesc potențialul uman fără de vreun rezultat progresiv și împlinitor. Ea a fost silită, acea parte, să trăiască într-o formație socială superpusă, neorganică, artificială, croită pentru un scop, care n-a fost atins niciodată : crearea rusului nou, pur european. Dar, în același timp, nici împlinirea tipului rusesc, în cadrele lui naturale n-a fost îngăduită. Proiectul formațiunii superpuse a fost ratat și cu el odată au fost deferite inutilității (tema oblomovistă o spune) uriașe energii omenești. În același timp, proiectul formațiunii comunitare a fost reprimat, și energiile lui au fost comprimate. Aceasta a dus la manifestarea lor anarhică și de uriașe proporții, ca o energie închisă și brusc declanșată prin fisiune. Aceasta a fost marea deflagrație a „Marii Revoluții din Octombrie". Ea a fost o deflagrație a sufletului comunitar comprimat. Evident că și în acest caz, energiile dezlănțuite au fost recanalizate (cum se întâmplă în aceste situații) pe un canal străin în care și prin care a renăscut un tip de relație superpusă ; între o formațiune naturală și una artificială numită stat comunist sau Imperiu marxist, tot un proiect occidental. Așa se explică noua deflagrație a Rusiei actuale din care nu știm încă ce va ieși. Cert este că ceea ce se pregătește este tot un proiect Occidental și tot o formațiune socială superpusă.

Concluzia pe care-o putem formula pentru teoria lui Demolins a relației de suprapunere este aceea că există două moduri de a construi statul și ordinea puterii publice. Unul se referă la creația instituțiilor ordinii publice printr-un determinism de jos în sus, de la structurile comunitare ale societății locale la structurile puterii publice. Cea de-a doua cale constă în clădirea edificiului puterii publice de sus în jos, de la dominația unei populații superpuse către ordinea comunitară a societății locale. În primul caz structura nou creată a puterii publice, creată ca structură superpusă, va sluji interesele grupului dominator împotriva grupului dominat.

CAPITOLUL III

TEORIA ELITELOR ȘI TEORIA PĂTURILOR SUPERPUSE

1. Ce este elita? Teoria paretiană și teoria eminesciană despre calitățile și defectele păturii guvernante

Pentru a nu bâjbâi în ceea ce privește înțelesul distinct al noțiunii eminesciene de „pătură superpusă" este bine să trecem în revistă teoriile elitelor, fiindcă acesta este referențialul cel mai apropiat de ideea lui Eminescu. Pătura superpusă are pretenție de elită, chiar este „elita guvernantă" a unei societăți. Este însă teoria elitelor capabile s-o explice? Ca să mergem direct la țintă, vom porni de la abordarea sociologică clasică a elitelor întrunită de celebra lucrare a lui V. Pareto „Traité de Sociologie", vol. II. „Populațiile, observă Pareto, nu sunt omogene, ci au compoziție eterogenă. Indivizii sunt diferiți între ei (și tot astfel grupurile). Unul este mai combinator, altul este mai conservator, unul este mai egoist, altul mai altruist, unul are o mai mare nevoie de uniformitate, altul, dimpotrivă, are o mai mare nevoie de personalizare etc. Prin urmare, „societatea umană nu este omogenă : oamenii sunt diferiți fizic, moral, intelectual". (V. Pareto, op. cit., p. 1 293). O asemenea *stare* este desemnată de Pareto prin ceea ce el denumește „eterogenitate socială". Eterogenitatea socială face posibilă și chiar reclamă „circulația socială" a indivizilor și deci a caracteristicilor lor de la un grup social la altul. Această circulație este prima consecință a eterogenității sociale. În comunism, fenomenul a fost o vreme falsificat de doctrina egalizării și omogenizării sociale. În realitate, fenomenul circulației elitelor n-a fost anulat. Conținutul său și mecanismele sale au fost predominant politice. Politicul capătă o pondere neobișnuită în cadrul „circulației sociale" și în sistemul stratificării comuniste. Cercetarea elitelor reclamă, așadar, examinarea circulației sociale și a modurilor acestora. Ce este însă elita, în viziunea lui Pareto și cum se constituie ea ?

„Trăsătura principală a termenului de elită, scrie M. Kolabinska, în lucrarea ei „La circulation des élites en France", citată de V. Pareto, este cea de superioritate... Într-un sens larg, eu înțeleg prin elita unei societăți acei oameni care posedă calități de inteligență, de caracter, de capacitate

de orice gen, de direcție, de nivel remarcabil. Exclud, în același timp, integral, orice apreciere asupra meritelor și utilităților acestor clase (de oameni)" (cf. p. 5, apud Pareto, p. 1 295).

Analiza elitelor, deci, face abstracție de aspectele privind natura bună sau rea, utilă sau inutilă, blamabilă sau lăudabilă, a diverselor caracteristici ale oamenilor, concentrându-se strict asupra „gradului, a nivelului acestor caracteristici". Altminteri spus, ne putem întreba, „ce indice cantitativ putem atribui fiecărui om în privința gradului în care acela posedă o caracteristică dată" (p. 1 296). „Presupunând că se pot atribui indici fiecărui individ, în raport cu ramura lui de activitate, prin care putem caracteriza capacitățile sale în maniera în care punctăm performanțele la un examen la diferite materii școlare, vom fi în măsură să atribuim celui care excelează în profesiunea lui indicele 10, iar celui care nu reușește să aibă nici un client îi vom da 1, spre a putea să-i dăm 0 celui care este cu adevărat cretin" (p. 1 296). Celui ce-a câștigat milioane îi dăm 6 și celui care reușește doar să nu moară de foame îi dăm 1 (ibidem).

„Femeii politice, precum Aspasia lui Pericle, Mentenon a lui Ludovic al XIV-lea, Pompadour a lui Ludovic al XV-lea, care au știut să capteze grația celor puternici, și care au jucat un rol în guvernarea pe care ei au exercitat-o, le vom da note de 8 și 9. Destrăbălatei care nu face decât să satisfacă senzualitatea bărbaților și n-are nici o influență asupra treburilor publice, îi vom da nota 0... Unui poet ca Musset îi vom da 8 sau 9 după gust. Unui făcător de rime care-i face pe oameni să fugă recitându-și sonetele, îi vom da 0" (p. 1 296).

În toate aceste cazuri, Pareto ne previne să nu prejudecăm problema elitelor prin „întrebări pe care le-am putea pune asupra eticii acestor calități ori asupra utilității lor sociale" (p. 1 297).

„Să formăm deci o clasă dintre cei care au indicii cei mai ridicați în ramura în care-și desfășoară activitatea, și să dăm acestei clase numele de elită. (s. red.) ...Pentru studiul pe care-l vom întreprinde asupra echilibrului social, e bine să divizăm această clasă în două. Vom pune într-o parte pe cei care, direct sau indirect, joacă un rol notabil în guvernare; ei vor constitui *elita guvernamentală* (s.n.). Restul va forma elita non-guvernamentală" (ibidem, p. 1 297).

Decuparea elitei ne previne asupra restului populației, care va alcătui împreună o categorie aparte. „Avem deci două pături în populație : 1. pătura sau stratul inferior, clasa străină elitei... ; 2. pătura sau stratul superior, elita, care se divizează în două : a) elita gumernamentală și b) elita non-guvernamentală (p. 1 298).

Pentru repartizarea fiecărui individ la locul lui nu există examene. Acestea sunt „suplinite de alte mijloace : prin anumite etichete care înlocuiesc examenul... De exemplu, eticheta de avocat desemnează un' om care trebuie să cunoască dreptul și care adesea îl cunoaște, dar care uneori nu-l cunoaște deloc. Într-o manieră similară, într-o elită guvernamentală se găsesc toți cei care poartă eticheta funcțiilor politice de un anume rang (de exemplu : ministru, senator, deputat, șef de serviciu într-un minister, președinte al curții de apel, general, colonel etc.), *în afara excepțiilor inevitabile* (s.n.) a celor care au reușit să se strecoare printre cei dintâi fără a poseda calitățile corespunzătoare etichetei pe care au obținut-o“ (p. 1 298).

Pareto era conștient de „puterea“ etichetei de status (titlul) și de asemeni sesiza fenomenul (nou în ordinea istorică) al separării calității personale de eticheta poziției, adică de titlul deținut. Este drept că Pareto atribuie acestui fenomen un statut de excepție.

În cadrul sociologiei românești, M. Eminescu va observa că în cazul societății românești, excepția devine regulă, astfel că guvernanții sunt posesori de titluri (etichete) nu însă, obligatoriu, și de calitățile cerute pentru buna funcționare a titlului. Între titlu (eticheta funcției) și calitatea personală cerută de bunul exercițiu al funcției, poate să dispară orice legătură și acest fenomen îl va conduce pe Eminescu la formularea celor două idei sociologice cruciale ale concepției sale și anume : *teoria selecției negative* și *teoria compensației*. Aceste două teorii nu sunt intervenții, ci sunt cele mai adecvate formule sociologice pentru o societate în care excepția capătă statutul regulii, îmbracă un caracter cvasiregulat (cum a fost cazul regimului comunist în prima fază).

Pareto nu admite acest fenomen decât cu caracter de excepție, chiar dacă frecvența celor care fac proba unei inadecvări între eticheta de status (titlul deținut) și calitățile personale este mai mare în cazul elitei guvernamentale decât a celei neguvernamentale.

„Aceste excepții, precizează Pareto, (este vorba despre cei ce s-au strecurat în elita guvernamentală fără a poseda capacități la înălțimea titlurilor deținute, n.n.I.B.) sunt mult mai considerabile decât pentru avocați, medici, ingineri sau pentru cei ce s-au îmbogățit prin abilitatea lor proprie sau încă pentru cei care fac proba talentului în muzică, în literatură etc. Motivul este, între altele, că în toate ramurile activității umane etichetele sunt obținute direct de fiecare individ, în vreme ce pentru elită o parte a etichetelor sunt ereditare; de exemplu, cele ale bogăției. Altădată existau etichete ereditare și în elita guvernamentală. Astăzi, sunt ereditare doar cele ale suveranilor. Dar, dacă ereditatea directă a dispărut, ereditatea indirectă a rămas puternică.

2. Compoziția sufletească a elitelor. Elite „lei", elite „vulpi"

Elitele se deosebesc între ele printr-o anumită compoziție sufletească, o anumită combinare de afecte (sentimente, înclinații) puternice și persistente în timp, pe care Pareto le numește „reziduuri". Aceste afecte (sentimente) care au persistența „instinctelor", fără a se confunda cu acestea, se distribuie eterogen într-o populație. Prin urmare, societatea umană nu este omogenă; oamenii sunt diferiți fizic, moral, intelectual. Apare, iată, posibilitatea să distingem elitele în funcție de compoziția psihologică a conduitei lor (ca și de fenomenul circulației indivizilor, între cele două „straturi" ale unei societăți, proces pe care Pareto îl asimilează „circulației elitelor". Pareto face deosebirea între elite și mase în funcție de clasa de afecte („reziduuri") care predomină în compoziția lor sufletească (psihologică). Astfel, în compoziția psihologică a elitei *predomină instinctul combinărilor*, iar în compoziția psihologică a masei predomină „reziduul" numit de el al *persistenței agregatelor* (atitudini conservatoare). Elitele pot fi diferențiate în funcție de preponderența elementelor „S" (înclinații speculative spre risc) sau „R" (înclinații rentiere) în compoziția conduitei lor *economice*. „Speculatorii" și „Rentierii" grupează indivizii după înclinațiile lor economice spre speculă și risc sau spre economisire și prudență. Proporția reziduurilor în compoziția psihologică a elitelor este variabilă. Pareto subliniază că, după revoluții, sentimentele religioase ale elitelor se întăresc nu slăbesc („Reforma protestantă în secolul al XVI-lea, revoluția engleză în

perioada lui Cromwell, revoluția franceză de la 1789, implică uriașe maree religioase, care, ieșite din clasele inferioare, submerg scepticismului claselor superioare"). Elitele reprezintă, remarcă Pareto, o realitate generală a sistemelor de putere, indiferent de regimurile politice (democrație, monarhie etc.). Ele guvernează masa recurgând, în acest sens, fie la *forță*, fie la *violență*. Preluând o clasificare a lui Machiavelli, Pareto distinge între „elitele lei" și „elitele vulpi". Elitele „lei" guvernează folosind „forța", elitele „vulpi" se folosesc în guvernare de „violență". „Clasa guvernantă" poate folosi *violența* ori, dimpotrivă, recurge la *șiretenie*, la fraudă și corupție sau, într-un cuvânt, guvernanții din *lei* se preschimbă în *vulpi*... Și cel ce-a moștenit un patrimoniu este ușor numit senator, în anumite țări, unde te poți face ales deputat plătind electorii și adulându-i prin profesiuni de credință arhidemocratice, socialiste, anarhiste." (Ibidem, p. 1 299).

„A la long, un atare mod de a acționa produce un efect puternic asupra selecției clasei guvernate, în care doar *vulpile* sunt chemate să facă parte, în vreme ce *leii* sunt respinși. Cel ce cunoaște cel mai bine arta de a-și slăbi adversarul prin corupție, de a recupera prin fraudă și înșelăciune, ceea ce părea a fi cedat la presiunea forței, acela este cel mai bun dintre guvernanți... În acest fel, reziduurile instinctului combinărilor (I-a clasă) se întăresc în clasa guvernantă ; cele ale persistenței agregatelor (clasa a II-a) slăbesc, întrucât primele sunt utile în combinații ingenioase care vor fi folosite în locul rezistenței deschise ; în vreme ce reziduurile clasei a II-a se vor înclina în fața rezistenței deschise, și un sentiment puternic al persistenței agregatelor va împiedica supleţea... Predominarea instinctelor combinărilor, slăbirea persistenței agregatelor predispun clasa guvernantă să se preocupe mai mult de prezent și să-i pese mai puțin de viitor. Individul prevalează asupra familiei, cetățeanul asupra colectivității și asupra națiunii. Interesele prezente sau din viitorul imediat, ca și interesele materiale prevalează asupra intereselor viitorului îndepărtat și asupra intereselor ideale... O parte a fenomenelor se observă și în relațiile internaționale. Războaiele devin esențialmente economice. Sunt evitate cele contra celor puternici ; nu se atacă decât slabii. Aceste războaie sunt socotite înainte de orice o speculație." (p. 1 386—1 387).

E mult mai greu să deposedezi de putere o clasă guvernantă care se slujește pentru a guverna de șiretenie, frau-

dă, corupție. Aceasta îi va asimila pe cei ce prezintă aceleași caracteristici din clasa guvernantă.

3. Masă și elite

Intreaga sociologie a elitei împărtășește teza că elita este făuritoare a istoriei, iar masa suportă actul guvernării, manipularea și violența elitei. Adepții clasici ai acestei poziții sunt V. Pareto, G. Mosca, R. Michels. Ideea subiacentă, implicit împărtășită de toți adepții acestei teorii, este aceea că indiferent de modul în care s-a obținut *puterea*, ea este trecută în sarcina unei „elite guvernante".

Masa este definită în această perspectivă ca ceea ce este opus elitei, ca parte *pasivă*, manipulată și ca bază de recrutare a elitei ca ansamblu de „publicuri" (la Etzioni) etc. Conceptul de elită reapare la A. Etzioni (The Active Society. London, The Free Press, 1971, p. 113). Elita este purtătoarea „conștiinței *active*" a societății în raport cu „publicurile" (masa). Masa (publicurile) devine „activă" dacă elita îi oferă „contexte" pentru interpretarea și folosirea informației societale.

Modurile de gândire (contextele) indică tipul elitelor. Contextul „instrumental" este asociat elitelor „tehnice", cel normativ, „elitelor intelectuale" și cel coercitiv, elitelor „politice". Chestiunea este altfel abordată de Ortega y Gasset în teoria sa despre „revolta maselor". „Sufletul mediocru, știindu-se mediocru are îndrăzneala, spune Ortega, de a afirma drepturile mediocrității și de a le impune pretutindeni" (La Revolte des Masses. Paris, Stock., 1937, p. 10).

La Ortega y Gasset, deci, avem o definiție culturologică a elitei (ca fiind opusă „mediocrității masei") și o definiție sociologică a masei, ca fiind acea „parte mediocră *revoltată*". Mediocritatea și numărul devin suportul unei reacții de mare amploare : „revolta maselor". Ed. Shilla este cel care înalță conceptul de masă la o carieră sociologică spectaculoasă în teoria sa despre geneza „societății de masă". „Pentru prima dată în istorie, *mari agregate de ființe umane*, care trăiesc pe un teritoriu foarte întins, au putut să intre într-o societate relativ liberă fără a fi constrânse". A doua trăsătură a „societății de masă" este faptul că, pentru prima dată, grație ei, „centrul" simbolic al societății (instituțiile și *valorile* de

legitimare) este direct și strâns legat de „periferia" socială, adică de „masa" propriu-zisă.

O altă caracteristică a societății de masă este expansiunea și deci difuziunea „culturii primare" (jocurile, spectacolele sportive, adică activități cu un *conținut simbolic redus*) asupra întregii societăți, chiar dacă „stratificarea culturală" a acesteia se menține: „cultura superioară" sau „centrală", „cultura mediocră" (reproductivă, neoriginală) și „cultura primară" (săracă în conținuturi simbolice și bogată în conținuturi hedoniste).

Creșterea „culturii mediocre" și „brute" în cadrul societății, atașarea individului la întreg și agregarea unui mare număr de indivizi în mari ansambluri fără intervenția constrângerii sunt principalele trăsături ale „societății de masă".

În toate teoriile elitiste s-a operat cu distincție dintre o minoritate organizată și raționalizatoare și o majoritate dezorganizată din care se compune masa. Elita, deci, are un rol pozitiv în istorie și salvator pentru mase. Eminescu va răsturna radical perspectiva întrucât va dovedi că elita, alias „pătura superpusă", este forța dezorganizatoare și irațională, față cu clasele pozitive și cu „țara reală". Ca să nu alunecăm în confuzii e bine să recapitulăm, pe scurt, și sociologia marxistă în chestiune. Pentru marxiști, *masele se organizează* progresiv pe măsură ce trec de la o compoziție de clasă difuză la o compoziție de clasă structurată, conștientă de sine și organizată (partide, organizații, instituții). Agentul esențial deci este *clasa socială*, care urmează un *proces natural* (spontan și legic) de trecere de la o compoziție difuză la una înalt structurată când, din rândurile ei, vor ieși atât personalitățile cât și instituțiile de clasă, aflate în slujba intereselor clasei. La Marx, clasele au rolul hotărâtor în istorie, nu elitele. Istoria omenirii este o istorie de clasă, în care rolul de bază revine maselor, nu elitelor, iar personalităților le revine un rol în măsura în care se situează pe poziția maselor. Conceptul de masă în marxism este un „elaborat sociologic", adecvat epocii industrialismului clasic și *producțiilor de masă*, care căuta corective la problema conflictelor într-o revoluție socială (socializarea mijloacelor de producție). Cum istoria merge, spune Marx, spre socializarea progresivă a muncii și spre concentrarea puterii și a mijloacelor de producție (a proprietății, în primul rând), urmează că masele deposedate vor avea rolul decisiv în „rezolvarea" acestei contradicții, prin „revoluție proletară" (a masei proletarizate). Marx a edificat astfel o

utopie eshatologică proletariană, conform căreia „masa proletară" este eliberatoarea întregii omeniri. Acest „eshaton proletar" al viziunii mesianice a lui Marx șterge deosebirile dintre neamuri și comunități, înecă religiile într-un singur cult, acela al Proletarului și astfel izvodește modelul unei societăți total masificate, omogenizate, fără religii și fără neamuri, în care stăpânește egalitarismul total și, probabil, mediocritatea atotcuprinzătoare.

4. Circulația elitelor și teoria selecției sociale negative

Pentru a denumi modul în care „diversele grupuri sociale se amestecă între ele", Pareto a inventat termenul de „circulație socială". Într-o societate, indivizii circulă de la un grup la altul, și, în această deplasare, poartă cu ei anumite tendințe latente, anumite caracteristici, atitudini, sentimente, calități sau defecte etc. Legea cea mai generală care guvernează această circulație socială, crede Pareto, este aceea care întreține în societate tendința de grupare a celor cu indici înalți de excelență într-o clasă superioară, numită elită, și a celor cu indici inferiori de excelență într-o „parte" inferioară, numită „masă". Ori de câte ori, în „masa" celor de jos se ivesc indivizi cu indici superiori, ei vor fi absorbiți de elită. Trecerea indivizilor înzestrați din „masă" în „elită" este denumită de către Pareto „circulația elitelor". Când această circulație este blocată se produc revoluțiile. Circulația elitelor poate fi cercetată sub două aspecte : volum și „viteză de circulație". Distribuția caracterelor intelectuale, a meritelor etc. într-o populație (societate) nu se desfășoară la întâmplare, ci după legea polarizării indivizilor în elite și mase.

Cea de-a doua lege ne previne că procesul selecției indivizilor din care se va compune elita nu se desfășoară strict la nivelul elitei (în interiorul grupului superior) ci în toată masa populației, astfel încât între elită și masă se desfășoară un continuu proces de circulație denumit de către Pareto „circulația elitelor". Aceasta are un caracter necesar, ceea ce ne permite să vorbim despre ea ca despre o lege sociologică.

Ori de câte ori procesul de circulație a elitelor este împiedicat, sunt întrunite condițiile violenței sociale.

Elitele cuprind „anumite agregate", adeseori rău definite, pe care le numim aristocrații.

Scanned with OKEN Scanner

Există situații în care numărul celor care aparțin acestor aristocrații posedă caracterele necesare pentru a rămâne în cadrul elitei. „Cu câteva excepții, la origine, aristocrațiile războinice, religioase, comerciale, plutocrațiile, trebuie să fi făcut parte din elită și uneori aceasta era în întregime constituită din ele... Atunci eticheta corespundea caracterului efectiv. Dar apoi, cu timpul, se produse o fisură, adesea considerabilă și câteodată foarte serioasă ; ...aristocrațiile care, la origine, jucaseră un rol important în elita guvernamentală, sfârșiră prin a nu mai constitui decât o parte minimă. Este ceea ce s-a întâmplat mai ales cu aristocrația războinică".

„Aristocrațiile nu durează... Este incontestabil că după o anumită perioadă ele dispar. Istoria este un cimitir de aristocrații." „Poporul atenian a constituit o aristocrație, în raport cu restul populației, al metecilor și al sclavilor. Ea dispăru fără a lăsa nici o descendență. Diverse aristocrații romane dispărură... În Germania, aristocrația actuală este, în mare parte, constituită din descendenții vasalilor vechilor seniori" (p. 1303—1304).

Aristocrațiile sunt polul moral al societăților ; ele dau direcția și înțelesurile mai înalte ale acestora, dar și decad. Decadența aristocrațiilor nu este un fenomen strict cantitativ, ci și calitativ, energia lor scade și se modifică proporțiile reziduurilor (tendințelor latente, de natură afectivă) care le-au ajutat să dobândească putere. Baza de recrutare a clasei guvernante, deci, nu este constituită de indivizi, ci de familiile distribuite în toate clasele, inclusiv în cele inferioare, care furnizează energia și proporțiile de reziduuri de care o elită are nevoie pentru a-și menține puterea. Dacă aceste mișcări de circulație a indivizilor și, cu ei odată, a reziduurilor încetează, „pătura guvernantă merge spre ruină și aceasta antrenează adesea cu ea și pe aceea a națiunii întregi. Acumularea de elemente superioare în clasele inferioare și, invers, de elemente inferioare în clasele superioare, este o cauză puternică de perturbare a echilibrului". (cf. V. Pareto, „Traité de Sociologie générale", Paris, 1933).

Există forme evoluționare și forme revoluționare de schimbare. „Revoluțiile se produc pentru că, fie din cauza unei încetiniri a circulației elitelor, fie dintr-o altă pricină, elemente de calitate inferioară se acumulează în straturile superioare. Aceste elemente nu mai posedă reziduurile capabile să le mențină la putere, și ele evită să facă uz de forță ; în vreme ce în clasele inferioare se dezvoltă elementele supe-

rioare, care posedă reziduurile necesare pentru a guverna și care sunt dispuse să facă uz de forță" (p. 1 305).

Revoluțiile trec puterea către o nouă clasă, care va adăuga proiectelor de scurt termen, pe cele de lung termen și va propune scopuri ideale și îndepărtate ; scepticismul va ceda în fața credinței. Numai aceste schimbări și profilul elitelor ne îngăduie să vorbim de revoluții. Energia claselor de jos nu este suficientă spre a salva patria dacă procesele salvării (reforme, războaie etc.) au fost rău pregătite și rău conduse de clasele dirigente ale țării (p. 1389). Alteori, ca în Revoluția franceză, energia populară este suficientă pentru a salva patria" ; „clasele inferioare ale societății (au avut timpul necesar) să deposedeze de putere propria lor clasă dirigentă și să-i substituie o alta mult mai energică și în care instinctele persistenței agregatelor se găsesc într-o proporție superioară" p. 1 389).

Relația dintre aceste reziduuri și folosirea forței este cât se poate de clar marcată de Pareto. Când, într-o țară, o clasă guvernantă *A*, absoarbe cele mai multe elemente din toată populația sub aspectul șireteniei, clasa guvernată *B* este privată în mare parte de aceste elemente și astfel nu mai are speranțe să învingă vreodată clasa *A*, atâta vreme cât ar lupta cu ea în baza acelorași elemente. Or, cel ce folosește șiretenia e mai puțin capabil să folosească forța. „În consecință, dacă se acumulează în partea *A* oamenii care știu mai bine să se folosească de viclenie, consecința este că se acumulează în partea B oameni mult mai apți să folosească forța" (p. 1400). În concepția lui Pareto, cauza violenței este dezechilibrul dintre cele două clase de reziduuri între elită și masă. În genere, partea *B* aduce în elita guvernantă a societății o mare cantitate de reziduuri ale persistenței agregatelor. Grație acestora, colectivitatea redobândește stabilitate și forță. O elită cu o slabă proporție de reziduuri ale persistenței agregatelor este și ea „degenerată" și antrenează societatea însăși pe drumul ruinei. „Dacă clasa guvernantă pierde prea multe sentimente ale persistenței agregatelor, se ajunge la un punct în care nu mai este capabilă de a-și mai apăra, nu numai propria-i putere, ci ceea ce este și mai rău, chiar *independența țării*" (p. 1 402).

Legea circulației elitelor reglează circulația titlurilor sau, în termenul lui Pareto, a etichetelor, nu circulația capacităților. Pareto face ipoteza normală (valabilă pentru cazul normal) că între etichetă și gradul de excelență al celui care-o

Scanned with OKEN Scanner

deține că titlu, ca funcție, în genere, ca poziție, există o relație statistic necesară și încadrează toate abaterile în clasa excepțiilor nesemnificative.

Să ne imaginăm însă o societate în care nu funcționează corelația dintre titlu și competență (capacitățile cerute de titlu). În acest caz, legea circulației sociale nu se va bloca dar ceea ce va circula va fi nu excedentul unei capacități ci deficitul ei. Eminescu numește acest proces *selecție socială negativă*. Pareto analizează cazul în care selecția socială este un joc de „sumă pozitivă" și ignoră cazul acelui joc al selecției de „sumă negativă", când ceea ce se adună în „elită" dă un rezultat de „sumă negativă". În acest caz, elita este un loc de acumulare a deficitului social și acest deficit se rezolvă pe seama muncii necompensate, și se traduce în parazitism social. Am dorit să atragem atenția asupra unui caz extrem al teoriei circulației elitelor, un caz în care, în elită se selectează inșii necreatori, malonești, pur speculativi, etc. Evidențierea acestui fenomen este, cum vedem, o consecință teoretică a unei idei sociologice, nu pur și simplu expresia unei stări afective de respingere. În cazul societății românești, Eminescu a dezvoltat teoria elitelor și a circulației sociale în această direcție pentru că tocmai aceasta corespundea cazului românesc. Teoria însă, cum vedem, rămâne valabilă independent de cazul românesc pur și simplu. Ideea teoretică a selecției negative și deci a unei *elite cu semnul minus* nu-și pierde valabilitatea când părăsim cazul empiric al societății românești. Ea este cu adevărat o idee teoretică nu pur și simplu o „generalizare empirică" și ca atare își păstrează valoarea teoretică independent de situația empirică prin care s-a „ilustrat".

Ce este o elită cu semnul minus ? Aceea în care se adună cei ai căror indici de capacitate reală se află sub nivelul indicilor de capacitate ceruți de titlurile ocupate („etichetele" corespunzătoare locului deținut într-o „clasă" a societății).

Elita, în sensul sociologiei paretiene, îi cuprinde pe cei care au indicii maximi de capacitate. Din acest punct de vedere vom constata că acest concept al lui Pareto este un concept teoretic, redă, adică, un caz limită. Oricum, elita reprezintă o „clasă pozitivă", la Pareto, adică acea „clasă" care grupează cele mai înalte capacități în raport cu titlurile („etichetele") corespunzătoare. Putem să ne imaginăm însă și cazul opus, al unei „clase negative", care grupează, altminteri spus, indivizii cu indicii de capacitate reală sub nivelul indicilor

de capacitate maximă (ideală), sau chiar cu indicii cei mai scăzuți. Cazul acesta ar fi acela în care, de exemplu, în elita medicilor s-ar afla nu medicul cu indicele cel mai ridicat de capacitate, ci acela care are indicele cel mai scăzut de capacitate. Când această clasă negativă devine „elită guvernantă", ea se manifestă ca o „pătură superpusă", care nu provine deci dintr-o circulație socială între masă și elite, ci dintr-o circulație între „elitele" sau „grupurile" aflate deasupra societății, neamestecate cu și necontrolate de către societatea locală (de către masă). Ea cuprinde persoane cu titluri, dar fără merite (capacități) și fără caracter. Acesta este sensul eminescian al „păturii superpuse".

Prin urmare, într-o societate nu circulă doar indivizii, ci și „etichetele", astfel că la „adăpostul" unei etichete pot circula nu „capacități" ci „nulități" și în felul acesta, în locul capacităților, în elită se acumulează nulitățile. Și aceasta pentru că orice titlu are un indice de excelență care variază de la un minim la un maxim.

În viziunea lui Pareto, o elită este o mărime sociologică de valoare pozitivă. Dar această mărime poate avea o valoare negativă dacă în elită se grupează indivizi cu indici minimi de capacitate profesională în raport cu titlurile (etichetele) deținute. Aceasta este o „clasă negativă". De unde putem deduce aceasta ?

O elită înseamnă produsul dintre un număr de titluri și un număr de indivizi cu capacități (indici) maxime în raport cu acele titluri. Deci :

$$\Sigma (P_i \max \cdot N_i \max)$$

Dar pot fi cazuri în care mărimile să fie asociate prin relație invers proporțională : deci nivelurile profesionale care cer competențe maxime să fie ocupate de indivizi cu capacități minime. Deci :

$$\Sigma (P_i \max \cdot N_i \min)$$

Este cazul în care avem un deficit de capacități profesionale în populația care ocupă (deține) locurile într-o elită. Când numărul celor care dețin „eticheta" unei clase fără a avea calitățile corespunzătoare acesteia îl depășește pe al celor

care posedă eticheta și au calități corespunzătoare ei, vorbim despre „clasă negativă“

$$\Sigma (P_i \max \cdot N_i \max) > \Sigma (P_i \max \cdot N_i \min)$$
$$\Sigma (P_i \max \cdot N_i \max) < \Sigma (P_i \max \cdot N_i \min)$$
$$\Sigma (P_i \max \cdot N_i \max) \neq \Sigma (P_i \max \cdot N_i \min)$$

unde

P_i = numărul profesiunilor (P) care compun „eticheta (i)

N_i = numărul indivizilor care ocupă „locurile“ sau iau în posesie „eticheta“ unei clase. Indicii (i) de capacitate ai acestor indivizi pot fi maximi sau minimi.

Pareto asimilează conceptul său de elită acelor cazuri în care „locurile“ sau „eticheta“ cu indice maxim de capacitate sunt ocupate de indivizi cu indici maximi de capacitate (este primul caz). Cazul al doilea descrie acele situații în care elitele capătă profil de „clasă negativă“ (clasă în care se acumulează un deficit de capacități și competențe).

Prin urmare, este corect să vorbim despre „clase pozitive“ și „clase negative“, inclusiv sub aspect sociologic (nu doar economic), așa cum și procedează Eminescu în sociologia sa. Cât privește elitele, acestea sunt „clase teoretice“ întrucât rezumăm că ele trebuie să fie constituite din acele profesiuni (sau „etichete“, deci „titluri“) cu indici maximi de capacitate. In realitate însă, aceste elite „teoretice“, ca ansamblu de „locuri“ (titluri) cu indici superiori, pot fi ocupate de „clase negative“ sau „pozitive“. Procesul prin care o „elită“, ca ansamblu de titluri cu indici maximi de excelență, este „ocupată“ de o clasă cu indici inferiori de capacitate („clasă negativă“) poartă numele de „selecție socială negativă“ și cel dintâi care-a elaborat paradigma acestui tip de selecție a fost M. Eminescu.

Pe lângă aceste aspecte, Pareto ne previne asupra acelor cazuri de ereditate indirectă în privința ocupării funcțiilor („titlurilor“ sau „locurilor“ unei elite). Este situația ocupării funcțiilor grație unei etichete politice. Astfel, ocup o funcție nu pentru că dețin indicii de capacitate ceruți de funcția respectivă, ci întrucât obțin acces la ea grație *titlului politic* (eticheta sau capitalul politic) deținut. Și acest caz a fost amplu cercetat de Eminescu.

Scanned with OKEN Scanner

În societatea de după decembrie '89, de pildă, calitatea de „disident" a servit pentru o distribuție în elită. Această calitate politică poate prelua, cum vedem, rolul de factor compensator al deficitului de capacitate (competență). În societățile occidentale acest factor compensator este de natură economică (averea, capitalul economic) în cele răsăritene, acest factor compensator este de natură politică (deci, capitalul politic acumulat).

Că Pareto atribuie statutul de excepție deviațiilor de la tipul teoretizat de el o spune el însuși : „Dacă toate aceste deviații de la tip ar fi puțin importante am putea să le neglijăm... Se știe că există persoane care posedă diplome fără a le merita ; dar, în fine, experiența arată că, în ansamblu, putem să nu ținem seama de acest fapt".

Dar tot el ne previne asupra semnificației speciale pe care o capătă această excepție. În realitate, „deviațiile sunt prea numeroase spre a fi neglijate". Însă Pareto nu reține din constatarea acestei variații decât faptul că ele influențează echilibrul social nicidecum faptul că direcția lor ar merge până acolo încât titlurile unei elite ar putea fi ocupate de o „clasă negativă".

„Numărul (acestor deviații) este variabil ; și din această variație rezultă fenomene de o mare importanță pentru echilibrul social. Este deci necesar să fie studiate în mod special" (p. 1299). Altminteri spus, este necesar să cercetăm modul în care „diversele grupuri ale populației se amestecă".

Acest proces este numit, cum am văzut, de către Pareto *„circulație socială"* și când se iau în considerare cele două grupări mari ale populației — elitele și restul populației — procesul de circulație între acestea poartă numele de circulație a elitelor.

Să insistăm încă asupra sensurilor pe care Eminescu le atribuie noțiunii de „selecție socială negativă". Teoria darwinistă ne spune că lupta pentru supraviețuire sacrifică elementele cele mai slabe și le selectează pe cele superioare, mai bine adaptate. „Selecția naturală" în viziunea lui Darwin, este un proces cu semn pozitiv, pentru că cei ce supraviețuiesc (prin selecție naturală) sunt cei mai buni, mai bine adaptați. Eminescu face, însă, constatarea că uneori *mediul social* favorizează, selectează elemente negative : inși malonești, lingușitori, vicleni etc. Procesul prin care aceste elemente „ajung a exploata și stăpâni elemente sănătoase și puternice", este denumit de Eminescu „selecție socială negativă". *Supe-*

rioritatea prin aptitudine, muncă și știință este înlocuită de „*dominație*" prin violență, lingușire, hoție, parazitism, minciună etc.

„Naturile viguroase vor căta a întipări mediului caracterul lor, cele slabe se vor adapta ca ceara unui mediu nedemn chiar, încât slăbiciunea e din acest punct de vedere un titlu de existență" (M. Eminescu, Scrieri politice, Ed. D. Murărașu, Craiova, Scrisul Românesc, 1931, p. 99).

Această „adaptabilitate cu un mediu nesănătos, nedemn" este denumită de Eminescu „selecție socială negativă". Rezultatul acestei selecții negative este „pătura superpusă".

„Într-un mediu social și național corupt prin influență și dominație străină vor fi promovate în ierarhia socială elementele care se adaptează pasiv, ușor și repede mediului social corupt". Pe de altă parte, „înmulțirea peste măsură a oamenilor ce trăiesc din munca aceleiași sume de producători" provoacă „declasarea socială", care devine apoi mediu al selecției negative, căci „oamenii declasați" reprezintă „instrumentele cele mai bune, pentru că sunt cele mai corruptibile cu cari se servesc străinii pentru a exploata țara, populațiile ei autohtone" (ibidem, p. 62—63).

Teoria selecției sociale negative este o contribuție originală, a lui Eminescu, la cercetarea procesului prin care o „pătură superpusă" poate schimba întregul sistem de stratificare al unei societăți (cf. I. Ungureanu, „Paradigmele cunoașterii societății", Ed. Humanitas, 1990, p. 156). În cazul societății românești, guvernanții sunt posesori de titluri („etichete", cu termenul lui Pareto), nu obligatoriu și de calitățile cerute pentru buna funcționare a titlului. Între titlu (eticheta funcției îndeplinite) și calitatea personală cerută de exercițiul funcției, nu există uneori aproape nici o legătură și aceasta îl va conduce pe Eminescu la formularea conceptului său de „selecție socială negativă".

„Cu totul altfel stau raporturile la noi (decât în Apus, n.n.), scrie Eminescu. Trecerea din clasele de jos în cele de sus nu e reglementată prin nici un fel de organizații (...) *Fără muncă, fără merit*, mii și mii de indivizi (...) se superpun poporului românesc..." (M. Eminescu, Opere IV, ed. I. Crețu 1938—1939).

Pareto nu admite acest fenomen decât cu caracter de excepție. „Aceste excepții (este vorba despre cei ce s-au strecurat în elita guvernamentală fără a poseda capacități la înălțimea titlurilor deținute, n.n. I. B.) sunt mult mai conside-

rabile decât pentru avocaţi, medici, ingineri sau pentru cei ce s-au îmbogăţit prin abilitarea lor proprie sau încă pentru cei care fac proba talentului în muzică, în literatură" (Pareto, op. cit., p. 1299).

Eminescu demonstrează că, în România, dimpotrivă, excepţia devine regulă : „...am dovedit că deasupra poporului român istoric (...) s-a suprapus o pătură (...). În rândul celor ce-o compun (...) nu se poate naşte un autor, de exemplu, un om de ştiinţe sau de litere, un om care să compenseze prin ştiinţă sau talent munca naţională ce-l susţine (...) În toate ramurile vieţii, intelectuale şi ale statului, în toate încheieturile organice ale naţiunii s-au încuibat paraziţi ; tocmai centrele organice sunt cuiburile în care se prăsesc şi se înmulţesc". (M. Eminescu, Ibidem).

Scanned with OKEN Scanner

PARTEA A II-A

PĂTURA SUPERPUSĂ ȘI COMUNITATEA NAȚIONALĂ. SOCIOLOGIA ECONOMICĂ

CAPITOLUL I

ECONOMII COMERCIALE, ECONOMII NAȚIONALE. PĂTURI SUPERPUSE

1. Pătura superpusă și schimbul inegal

Eminescu va fi primul teoretician — economist și sociolog — al bazei tehnice a mercantilismului în România. Articolele sale din „Timpul" privind chestiunea răscumpărării drumurilor de fier și afacerea Stroussberg sunt excelente studii consacrate *infrastructurii mercantilismului*. Eminescu reușește în aceste articole să determine ponderea plusprodusului pierdut de România prin mecanismul *schimbului inegal*. În viziunea poetului *schimbul inegal* este un mecanism de exploatare comercială și el se bazează pe interesul de participare la el și de susținere a infrastructurii sale a „patrioților" (pătura superpusă) care aveau o cotă-parte din acest schimb inegal. În felul acesta Eminescu demonstrează că funcționarea acestui mecanism de „scurgere" a plusprodusului și deci *exploatarea comercială* nu reprezintă o fatalitate economică, ci este urmarea manifestării fenomenului păturii superpuse într-o societate. Dar să urmărim analizele lui Eminescu. Linia ferată Cernavodă-Constanța, de exemplu, fusese construită de o companie engleză încă din 1860. Ea va fi răscumpărată de Statul român cu începere de la 1 iulie 1882. Acțiunea de răscumpărare, în sine, era un gest național, încadrându-se în seria acțiunilor liberale de „naționalizare a capitalului". *Cum se desfășura* această acțiune ? Din acest punct analiza lui Eminescu devine sociologico-economică. Contractul de răscumpărare prevedea suma

Scanned with OKEN Scanner

de 13 000 000 lei, în care intra „costul construcției", „cumpărarea dreptului comercial de a exploata linia ferată 90 de ani" și „cumpărarea dreptului de a se folosi de portul Constanța. Reacția lui Eminescu este una sociologică : „Dar bine onorabililor, oare asta nu-i socoteala lui Nastratin ? Ce fel de negustorie e asta ??", se miră poetul. În locul socotelilor financiare, el recurge la o parabolă, care descrie extrem de sugestiv esența „schimbului inegal" între metropolă și periferie. „Se oferă Sir John bunăoară să zidească o casă pe moșia turcului, și zice : „Bani nu-ți cer, fiindcă știu că turcul nu are parale. Dar îți zidesc o casă frumoasă și drept plată cer să am dreptul de-a ședea eu însumi zece ani în casă, să iau lemne din pădurea dumitale de alături și să prind pește din lacul d-tale." — Bine, zice turcul, mă-nvoiesc." Trece un an, casa e gata, în vremea asta vine proprietar românul, moștenitorul turcului, om cu dare de mână și fecior de bani gata." — Știi ce ? zice Sir John românului — plătește-mi costul casei și intră în posesiunea ei, și eu m-am săturat să mai șed în ea; și d-ta ai de unde plăti. Se-nvoiește românul, prețuiește costul construcției și i-l oferă lui Sir John. — Ba nu, zise Sir John, nu așa ne-a fost vorba. Numai costul mi-l plătești ? D-apoi dreptul meu de a ședea zece ani în ea, de-a lua lemne și a pescui, unde-l pui ? Și acela trebuie plătit. — Apoi, ori una, ori alta, Sir John. Sau îți plătesc numai prețul construcției, sau numai dreptul de a te folosi zece ani de ea. Amândouă nu se poate, Sir John, c-ar fi colac peste pupăză. Căci drept plată a construcției, d-ta te bucuri de dreptul de-a ședea în casă. Sau construcția ți-o plătesc, sau dreptul de-a ședea în ea." Eminescu demonstrează raționamentul capitalismului periferial, și astfel sesizează punctul crucial al doctrinei schimbului inegal. De data aceasta se referă la afacerea Stroussberg : „Ce-am zice dacă societatea acționarilor căii ferate Stroussberg ar veni și ne-ar zice : linia costă 260 mil. Suma aceasta ne-ați plătit-o. Dar acu vă rog să plătiți și dreptul ce-l aveam de-a mă folosi 90 de ani de ea. Capitalizați-mi venitul ce-l luam în fiecare an de la linie". — Dar — ar răspunde toată lumea — acel venit intra în *anuitate*. Cu acel venit se plătea costul construcției. Dacă-ți plătesc acest cost, d-ta-l plasezi oriunde vrei și-și iei anuitatea din alt loc, dintr-altă întreprindere, nu din aceasta pe care ți-o răscumpăr. După mărturisirea „Românului", dreptul companiei de-a exploata linia 90 de ani echivalează cu 1 300 000, dreptul de-a se folosi de port valorează 2 000 000. Iată dar că noi am avut cuvânt din capul lo-

Scanned with OKEN Scanner

cului. Atâta face linia în realitate : 3 300 000 lei, adică un capital echivalent cu dreptul de exploatare pe 90 de ani, și cu venitul portului. Nici un ban mai mult, nici-unul mai puțin". Și totuși calea ferată Cernavodă-Constanța va fi răscumpărată cu prețul enorm de 16 000 000 (Să ne amintim că afacerea Stroussberg s-a cifrat la suma colosală de 260 000 000). Așadar, Eminescu determină partea de plusprodus național pierdut de România, în acest caz, prin *schimbul inegal*, care se ridică la suma de 16 000 000 — 3 300 000 = 12 700 000, adică de peste patru ori costul real (cu veniturile potențiale). Iată așadar *realitatea economică* pe care se rezema *Doina* lui Eminescu. Nu *drumul de fier* în sine îl critica poetul ci tipul de *realitate economică* pe care-l adusese deopotrivă construcția cât și funcționarea acestuia. Căci cele 12 700 000 lei reprezintă partea de plusprodus care trebuie extrasă din alte munci ale economiei țărănești decât din exploatarea liniei ferate și astfel aceasta aduce un cumul de efecte de subdezvoltare plătite prin intensificarea unei exploatări naționale a poporului țărănesc — căci, în ultimă analiză, cel ce trebuia să plătească diferența de plusprodus extorcat are țăranul. („Și cum vin cu drumul de fier / toate cânticile pier...") Cum am spus în altă parte, *Doina* nu este o poezie paseistă ci una care sintetizează liric o reacție națională progresistă și configurează universul sufletesc din care se putea naște programul politic național.

O asemenea poezie va fi avut în epocă efecte formidabile (din păcate imposibil de cuantificat) asupra elitelor, căci, la urma urmelor, poporul analfabet n-avea cum s-o citească și oricum cunoștea starea de spirit din care se născuse. Era propria lui stare de spirit. *Doina* ar putea fi socotită un fel de *imn* al claselor țărănești de pretutindeni din lumea „periferiilor sistemului capitalist" mondial și a imperiilor de orice fel, clase care au fost supuse unei exploatări tot atât de grave prin consecințe ca și efectele unui *genocid*. Laboratorul ideologic al *Doinei* trebuie căutat în articolele publicistice ale lui Eminescu precum este și acesta scris după serbările de la 10 mai, a căror „fațadă" nu pot ascunde cealaltă lume, lumea țărănească oprită pe drumul asupra Bucureștiului unde-și căuta răspuns la cererea seculară de pământ și reforme : „Apoi tot la paradă cu țăranii, paradă azi, paradă mâini, se înfundă odată (poetul face aluzie la mobilizarea țăranilor pentru parada serbărilor de la 10 mai) când e vorba ca la serbări ca aceea de 10 mai, să se facă vifleim cu țăranii, s-aducă în adevăr din toate unghiurile țării o sumă de oameni cari să

Scanned with OKEN Scanner

dea reprezentații teatrale în ochii aristocratului Giani, căci de comedie și de hazul *păturii superpuse* sunt buni oamenii. Dar când vin cu cereri de-ale lor proprii, cu cereri substanțiale și de bunăvoie la București, atunci violoncelele și abecedarele aristocratizate (aluzie la instrucție, sumară, a păturii superpuse, n.n. I. B.), se fac la față vinete ca măslinele și... faptul nu mai e românesc și se denunță că țăranii conspiră. Ei, mări, tagmă patriotică, nu cunoașteți pe români (...) Din paradă în paradă, din circulară-n circulară, din Caradă-n caradă, teamă mi-i că veți trezi lupul din el...". Alungați din sate și de pe pământurile lor și opriți la barierele orașelor, țara părea a se comprima pentru ei până la a-i face prizonieri. Din această formidabilă tensiune s-a născut *Doina*.

2. Drumurile de fier și exploatarea comercială. Relații comerciale și moduri de producție naționale

Teoria ieftinătății, în sine, nu permite, singură, clarificarea unui fenomen cum ar fi *regresul* unei *întregi societăți*. Ieftinătatea diferențiată ar putea stimula *diversificarea aptitudinilor* și intensificarea muncii. De ce totuși națiunea sărăcește ? Examinând structura cheltuielilor, Eminescu își pune întrebarea referitoare la *utilitatea lor socială*. Contribuia, oare, sporirea cheltuielilor la sporirea „valorii producțiunii naționale" ? Examinarea structurii cheltuielilor îl va fi condus pe Eminescu la concluzii noi pe drumul către o teorie unitară a fenomenului românesc. Unul dintre capitolele cu cele mai mari cheltuieli publice în epocă a fost acela al „drumurilor de fier". Firesc era ca Eminescu să cerceteze aprofundat chestiunea. Intr-un articol din 1 noiembrie 1880 problema este examinată dintr-un unghi sociologic de mare surpriză : „Dacă facem însă socoteala căilor câte le avem pân-acum și o facem nu fantastic, ci pe temeiul sănătos al dezvoltării naționale, vedem prea bine că tot producătorul nostru de căpetenie, țăranul, plătește, sub formă de contribuție sau de producție de grâu cât nu s-ajunge până la împlinirea garanției, pentru a crea *lesniciunea cu care se fac călătorii de plăcere*, apoi *lesniciunea importării mărfurilor* și *industriilor străine*. Astăzi, producătorul nostru muncește, sleind totodată puterea de producție a brazdei sale, plătește dări etc. numai *cu scopul de a ușura introducerea unor fabricate* care, în ultimă linie, tot din producțiunea lui se plătesc.

Scanned with OKEN Scanner

Astfel *el contribuie zi cu zi la sărăcirea lui proprie*, la americanizarea patriei lui. Vedem aşadar că *drumurile de fier*, câte există pân-acum, *nu numai că ne ţin foarte scump*, dar *contribuie* prin existenţa lor *la retrogradarea elementului moşnean al ţării*. Acestea sunt idei cam medievale asupra valorii progresului modern, dar ele au avantajul de a fi clare şi lesne de înţeles. E sigur că cizma gata ce se introduce la graniţă face pe cizmarul nostru să-şi arunce calapodu-n foc, că haina gata venită din Apus face să rugînească foarfecele croitorului nostru (...). Această *încetare a industriei de casă precum şi a meseriilor, reducerea românului la rolul de salahor agricol cine o plăteşte ? Tot românul ;* o plăteşte pentru onoarea de a fi fost prieten cu cinstitul Stroussberg şi cu Ambron, făcătorul de minuni.

Dar ce-i pasă d-lui Brătianu de ţărani ! D-nia lui ştie de la descoperitorul melcilor simpatici că un conte de talia d-sale cată să fie om mare şi limbi la cumpăna Europei". Este de observat că Eminescu lucrează într-o direcţie pe care o prefigurase teoria lui Mill şi ideile protecţioniste din epocă. Dar ceea ce aduce nou studiul său se referă la ceva cu totul deosebit, la mecanismele *sărăcirii unei naţiuni* (chestiune fără interes pentru o metropolă ale cărei doctrine erau preocupate de cauzele care ar fi adus „sporirea valorii producţiei naţionale"). Poetul notează că *extinderea infrastructurii economiei tranzacţionale* (în care reţeaua drumurilor de fier era esenţială) nu aduce obligatoriu şi imediat prosperitatea naţiunii ci sărăcirea ei, ba chiar împuţinarea fondului de aptitudini şi capacităţii productive ale populaţiei. *De vină nu sunt drumurile de fier sau împrumuturile, ci utilitatea socială care li se dă :* „Repetăm că în stadiul în care se află cestiunea nu putem s-o prejudecăm. Poate că marile drumuri de fier se vor propune a se face în condiţii mai avantajoase pentru stat şi dacă ridicăm îndoieli din capul locului este pentru că ne aducem aminte de precedentele create cu Stroussberg, precedente care *ne inspiră şi acum teama că noile drumuri de fier ar putea să fie construite tot numai în folosul străinătăţii şi după impulsul ei, nu după cerinţele reale ale ţării*" (s.n. I. B.).

Eminescu foloseşte o metodă adecvată pentru a determina importanţa *(utilitatea socială)* a cheltuielilor : a lua în considerare gradul în care ele contribuie *nu* la sporirea pur şi simplu a „valorii producţiei naţionale" ci la „*dezvoltarea naţională*" (concept eminescian extrem de semnificativ), adică la sporirea civilizaţiei *întregului* popor. Au „drumurile de

Scanned with OKEN Scanner

fier" acest efect ? *Ele sporesc şi rafinează, într-adevăr, stilul de viaţă al păturii superpuse dar sărăcesc poporul ţărănesc, îl condamnă la pieire chiar. „Socoteala" cheltuielilor trebuie făcută, zice poetul, pe „temeiul sănătos al dezvoltării naţionale".*

Prin cercetarea chestiunii drumurilor de fier, Eminescu vine în legătură cu una dintre teoriile americane insurgente faţă de imperialismul teoriei ricardiene. Este vorba despre teoria lui Carey. Eminescu îşi face repetate extrase din *Principles of social sciences*, pe care D. Vatmaniuc le identifică în multe dintre manuscrisele poetului.

Atent la impactul drumurilor de fier asupra dezvoltării societăţii, Carey îşi extinde analiza comparativă asupra Indiei şi Irlandei. Eminescu extrage, în manuscrisele sale, chiar fragmentul referitor la India: „Drumurile de fier se fac acum pentru inzi, nu de către ei, dar efectul lor trebuie să fie ca şi în Irlanda. Scopul pentru care au fost duvate este *transportul exportului de materii prime* ale pământului şi întinderea şi mai mare a puterii centralizatoare a negoţului, sleirea şi mai mare a pământului, căderea puterii de asociaţie între cultivatori şi o decadenţă repede a comunicaţiei concentrice. Puţinul ce-au mai rămas din manufactura (indiană) indică că trebuie să dispară şi bumbacul căută să fie din ce în ce mai gata de-a lua drumul de la producătorul din inima Indiei pân-la neamul lui, adesea pân-la copilul şi nevasta lui, ocolind prin Bombay, Calcuta, Manchester, o procedare care cere întrebuinţarea de bivoli, căruţe, corăbii, drumuri de fier, sporindu-se mereu suma de muncă *relativă*, pe care comunitatea este nevoită s-o întrebuinţeze pentru schimbări de loc, şi o *scădere* a sumei de muncă care se poate întrebuinţa pentru înmulţirea cantităţii capabile de schimb. *Cu cât mai multe drumuri de fier se vor construi în India, cu atât mai mică va fi căutarea de muncă, cu atât mai mic preţul bumbacului*". Eminescu extinde comparaţiile lui Carey la situaţia noastră şi după ce reproduce extrasul din Carey, încheie astfel: *„Tot astfel lâna noastră ocoleşte lumea pentru a se întoarce manufacturată la noi şi a fi plătită înzecit. Cu cât mai multe drumuri de fier şi căi de comunicaţie se vor deschide, cu atât mai puţin se va întrebuinţa munca, cu atât mai mic va fi preţul produselor noastre. Toate ţările care n-au comerţ înlăuntru şi care sunt avizate la export la pieţe depărtate decad* intelectual, economic, moraliceşte chiar." (s.n.).

Iată concluzia lui Eminescu privitoare la *rostul salvator al „comerțului înlăuntru“* și la *necesitatea unei bune organizări a statului* pentru *a se feri de puterea nimicitoare pe care-o au drumurile de fier asupra statelor rău organizate* : „Negoț, comunicații, drumuri de fier sunt ca veninurile tari : *vindecă bine întrebuințate, nimicesc rău întrebuințate. Pentru state bine organizate, în care producția internă e foarte diversificată, orice drum nou aduce un spor de putere și de dominațiune asupra naturii ; în state rău și inept organizate, orice drum nou, orice comunicație nouă, e un nou canal prin care se storc sucurile sale vitale, precum se întâmplă cu Irlanda, cu Africa de nord și de vest, cu Turcia, cu noi, cu multe alte țări*“. Intr-un alt articol al său din „Timpul“, 30 oct. 1881, Eminescu adusese precizări în cadrul și în stilul doctrinei lui Carray, *raportând adică negoțul la puterea de muncă a unui popor* “ : „Noi credem însă, și ne declarăm de acord împreună cu Carey, că *ntgoțul e într-atât folositor, întrucât sporește puterea de muncă și aptitudinile unui popor. Întrucât el o împuținează și simplifică ori reduce aptitudinile unui popor, e stricăcios*“. La Caray se face *relația*, ca și la Say (citat și el de Eminescu), între *negoț* și *puterea de muncă a unui popor* (și doar în subsidiar se urmărește efectul asupra „comerțului înlăuntru“) Eminescu face relație între negoț și piața internă, în stilul analizelor lui Ricardo, arătând că lărgirea *comerțului internațional* aduce scăderea, comprimarea *comerțului dinlăuntru* (a pieței interne). În felul acesta el arată că adevărata cauză a sărăciei e comprimarea pieții interne și că lărgirea rețelei de căi ferate duce, nu la lărgirea comerțului dinlăuntru (pieței interne), ci la comprimarea ei. De ce ? Pentru că *slăbește puterea de cumpărare a lucrătorului* îi *nimicește aptitudinile* și-i *sleiește puterea de muncă*. Argumentația sa pare a fi rezemată pe ideile lui Ricardo, din care vom găsi și acest extras în manuscrisele sale : *„Oriunde unde nu există comerț înlăuntru și omul e silit a atârna de un negoț străin, nouă, din zece părți ale muncii fizice și intelectuale a comunității se irosesc“*. Examinând structura și volumul cheltuielilor drumului de fier, Eminescu descoperă îndărătul lor aceeași cauză a răului economic și social : pătura superpusă : „Când se auzea că C. Brătianu ar fi ajuns în fine a fi în dezacord cu d. C. A. Rosetti ni s-a părut că în cel dintâi s-a ivit o slabă fulgerare de om în adevăr de stat, că am văzut în urmă-i rezultatele concesiei Stroussberg și a

altor eroi (...). Dar d-nul Brătianu a fost învins, a trebuit să recunoască că e mai ușor a guverna cu slăbiciuni, ambiții și apetituri... Nu putem dori decât ceea ce e cu putință. Nu e cu putință ca spiritul acestor Adunări să se schimbe, pentru că nu e cu putință a le face să înțeleagă că, sub pretextul progresului și îmbunătățirilor, ele comit cele mai mari erori, care în materie socială și politică sunt, după Taleyrand, «crime».“ Accentul analizelor lui Eminescu se deplasează, cum observăm, dinspre economie, spre sociologie. El constată că structura și volumul cheltuielilor în sine nu sunt suficiente pentru a lămuri ce se petrece în destinul unei națiuni sărăcite. Examinând utilitatea socială care se dă acestor cheltuieli, el remarcă două lucruri : a) că acestea slujesc nu *economiei naționale* (pieții interne) ci *economiei tranzacționale* (comerciale) care o înghite progresiv pe prima ; b) că există o răspundere pentru această sărăcire națională, care nu mai este privită ca fiind „solidară pentru tot neamul românesc“ și nici ca având „rădăcini istorice“, ci ca fiind, dimpotrivă *actualizată în chiar politica urmată de agentul intern* (clasa guvernanților). Acest agent va fi numit pătura superpusă pentru că, așa cum am văzut, în afară de câștigurile pe care le are de la poporul deasupra căruia stă, alte legături cu acesta nu întreține. Prima ei trăsătură este aceea că apasă asupra unei întregi națiuni, experimentând asupra acestei *politici artificiale*, organizații și forme fără legătură cu fondul, care-i aduc declinul economic, o declasare socială generalizată și degenerarea etnică.

3. Pătura superpusă în lumina teoriei utilității

Ceea ce nu s-a înțeles bine în legătură cu atitudinea lui Eminescu față de „programul economic“ al liberalilor, nu s-a înțeles fiindcă maniera în care punea el problemele nu era cea comună intelectualului mediu european. Când Eminescu discuta chestiunea *drumurilor de fier* el nu punea în discuție rolul potențial pozitiv pe care-l poate juca drumul de fier într-o economie, ci *utilitatea* care i se conferise în cadrul *economiei comerciale*, pe temeiul logic al teoriei *ofelimității*. Ofelimitatea este satisfacția pe care un individ o obține în raport cu ierarhia strictă a preferințelor și a mijloacelor. În raport cu modelul ofelimității orcine acționează spre a-și maximiza ofelimitatea pe scara lui de preferințe. Acest concept era

Scanned with OKEN Scanner

transferat spontan și în analiza chestiunilor sociale, care privesc, deci, acțiunile colective cum era și construcția drumurilor de fier.

Pe temeiul teoriei ofelimității se *subînțelegea* că acționându-se pentru construcția „drumurilor de fier" se acționa pentru a mări ofelimitatea (satisfacerea) socială pe o scară imaginară a preferințelor societății. De aici începe eroarea, căci societățile nu sunt omogene, ci eterogene, astfel că în societate nu există o singură *scară* a preferințelor, ci mai multe și, în consecință, ceea ce este *util pentru unii* este *dăunător pentru alții*. Trebuie operată o distincție clară între *ofelimitate* și *utilitate* și, în plus, nu trebuie confundat sensul economic al utilității cu cel sociologic. Or, aceste distincții s-au impus târziu în discuția chestiunilor economice, abia odată cu apariția celebrei opere a lui Walras și Pareto consacrată teoriei subiective a valorii, adică teoriei utilității.

Eminescu discuta chestiunile economice în deplină cunoștință de ideea *utilității sociale* și renunțase să dezbată problemele în sistemul de înțelegere limitată și nesociologică a *teoriei ofelimității*. Teoria utilității ne cere să distingem diversele situații posibile, cum ar fi aceea a construcției căilor ferate, în raport cu sistemul de referință care poate fi : individul (și aici se aplică scara ofelimității), familia, clasa, națiunea, colectivitatea economică sau politică a unei clase ori a unei națiuni, economia națională sau economia comercială (transnațională), umanitatea etc., etc. Utilitățile sunt total diferite în raport cu fiecare sistem de referință deși lucrul sau bunul de utilitate poate fi de fiecare dată același (în cazul nostru : drumul de fier). Mai mult, există utilități directe, obținute întrucât faci parte din colectivitatea dată și indirecte, în raport cu utilitățile altor indivizi ori grupuri.

Cum se pune problema stabilirii maximului de ofelimitate pentru o colectivitate în economie și în sociologie ?

Mai întâi se cuvine să observăm că, sociologic vorbind, utilitățile nu pot fi adiționate întrucât utilitățile diverșilor indivizi sunt eterogene și tot astfel, ale diverselor colectivități. Pentru a depăși impasul, este necesar să găsim un mijloc prin care putem face ca aceste „utilități să depindă de cantități omogene, pe care le vom putea apoi adiționa" (p. 1338).

Economia pură distinge două situații semnificative.

În prima, „pe care o vom denumi P, mișcările sunt de așa natură încât acționând în interesul unor indivizi, se aduc daune în mod necesar altora.

În a doua situație, pe care o vom numi Q, mișcările sunt de așa natură că se poate acționa fie în interesul, fie în detrimentul tuturor indivizilor fără excepție" (V. Pareto, p. 1 338).

Când colectivitatea se află într-un punct Q, ea se poate îndepărta de el atâta cât este în avantajul tuturor. „Când ea ajunge în punctul P e necesar ca, pentru a decide dacă se oprește ori își continuă mișcarea, să recurgă la considerații străine economiei : în termeni de utilitate socială, etică, în raport cu stabilirea opțiunii cu privire la indivizii în interesul cărora este convenabil să acționăm sacrificându-i pe alții etc. Din punct de vedere economic, odată ce colectivitatea a parvenit în punctul P, este necesar să se oprească. Acest punct are deci un rol analog celui în care s-a obținut maximum de ofelimitate individuală și la care, în consecință, individul se oprește. Din cauza acestei analogii, îl numim : punct de maximă ofelimitate pentru colectivitate" (ibid.).

Așadar, dacă prin analogie, considerăm societatea ca o persoană, ea va avea un maximum de ofelimitate : „adică vor exista puncte în care ofelimitatea colectivității va fi maximă" (p. 1 340). Cum însă colectivitatea este compusă din indivizi și grupuri ale căror ofelimități nu pot fi comparate întrucât sunt „cantități eterogene", nu putem spune că există un maxim de ofelimitate al colectivității. „Un maxim de ofelimitate pentru colectivitate poate exista pentru că este determinat independent de orice comparație între ofelimitățile indivizilor diferiți" (p. 1 341).

Ideea unui maxim de ofelimitate al colectivității este un nonsens sociologic fiindcă o colectivitate nu este similară unei persoane unice, înzestrată cu *o singură scară de preferințe*.

Ne aflăm iată, în fața problemei diferenței dintre *rațiunalitatea economică* și *rațiunalitatea socială*. Există, ne previne Pareto, o *rațiunalitate economică* pentru o societate dar nu putem vorbi despre o rațiunalitate economică a societății, ci, cel mult, despre o raționalizare socială, adică despre un mod de utilizare socială a rațiunalității economice.

În sociologie se poate „considera o colectivitate, dacă nu ca o persoană, cel puțin ca o unitate. Ofelimitatea unei colectivități nu există. Putem considera, la rigoare, utilitatea unei colectivități. Iată de ce în economia pură, nu există pericolul de a confunda maximul de ofelimitate *pentru* o colectivitate cu maximul de ofelimitate *al* unei colectivități, care

Scanned with OKEN Scanner

nu există; pe câtă vreme, în sociologie, e necesar să nu confundăm maximul de utilitate pentru o colectivitate cu maximul de utilitate al unei colectivități, pentru că există amândouă" (p. 1 343—1 344). Creșterea populației, de exemplu, este utilă colectivității pentru că ea înseamnă, până la o limită, creșterea puterii sale militare și politice. Creșterea peste această limită care reprezintă maximul de utilitate al colectivității, aduce sărăcirea și declinul întregii colectivități. Privită ca utilitate pentru colectivitate, trebuie să cercetăm „în ce proporții diversele clase sociale se bucură de această creștere a puterii militare și politice și care este proporția diferențiată a sacrificiului fiecăreia pentru dobândirea acestei creșteri" (p. 1 344).

Pentru clasele guvernate, această creștere apare ca un sacrificiu astfel că ele vor percepe creșterea numărului de copii ca o sursă de creștere a puterii și câștigurilor guvernanților.

Chestiunea era similară în privința drumurilor de fier. Afacerea drumurilor de fier nu procura un maxim de ofelimitate *pentru* societate fiindcă liberalii depășiseră de mult punctul critic Q dincolo de care înceta *avantajul general al afacerii* drumurilor de fier. De afacerea aceasta ca și de funcționarea drumurilor de fier se bucura pătura superpusă (căci numai aceasta era servită de utilitatea strict mercantilă a acestora), pe când sacrificiul pentru construcția lor era cerut numai clasei țărănești, care nu obținea nici o satisfacție din folosirea lor atâta vreme cât erau folosite pentru a spori câștigurile comerțului străin și ale păturii superpuse în dauna „comerțului intern" și a claselor pozitive ale muncii naționale. Eminescu, așadar, discută chestiunea în orizontul teoriei utilităților și nicidecum în zona teoriei ofelimității, care pentru societate era un nonsens. Studiile sale fac distincția între *economia comercială metropolitană* care obține un avantaj (ofelimitate) maxim din construcția drumurilor de fier și *economia națională* cu *piața internă*, care obținea un avantaj scăzut (ofelimitate mică), contabilizat exclusiv în favoarea câștigurilor păturii superpuse, ale celor interesați în *afacerile* drumurilor de fier, gen afacerea Stroussberg și celelalte. Că acesta e nivelul și tipul de înțelegere ale lui Eminescu am dovedit-o mai sus, referindu-se la chestiunea schimbului inegal în analizele sale. Eminescu distinge între *maximul de utilitate pentru o societate* (care în acest caz ține de avântajul de a avea drumuri de fier față cu dezavantajul de a nu le

Scanned with OKEN Scanner

avea) și un maxim de utilitate *al* societății, care nu exista pentru că construcția acestor drumuri nu aducea câștiguri și satisfacții maxime *tuturor* claselor, ci *numai păturii superpuse* și doar *economiei comerciale.* Adeseori se confundă problema maximului de utilitate *pentru* colectivitate cu problema maximului de utilitate *al* colectivității. Această confuzie convine mai ales claselor guvernante, care sunt interesate să convingă clasele guvernate că există, oricum, o utilitate indirectă ce-ar schimba, chipurile în avantaj sacrificiul care se cere acestor clase.

Să presupunem că o colectivitate are de ales între a fi *bogată* în condițiile unei mari *inegalități de venituri* pentru membrii săi sau a fi *săracă* dar cu *venituri aproape egale.* Din perspectiva „maximului de utilitate al colectivității" se poate recurge la o alternativă, din perspectiva „maximului de utilitate pentru colectivitate", însă, se poate recurge la cealaltă alternativă. „Zicem se poate, pentru că efectul va depinde de coeficienții folosiți pentru a aduce la omogenitate utilitățile eterogene ale diferitelor clase sociale. Admiratorul „supraomului" va da un coeficient aproape egal cu zero utilității claselor inferioare și va obține un punct de echilibru care se apropie mult de prima stare. Cel atras de egalitate va da un coeficient ridicat utilității claselor inferioare și va obține un punct de echilibru care se va apropia mult de starea a doua. N-avem alt criteriu pentru a alege între cele două stări decât sentimentul" (ibid., p. 1 345). Pentru a soluționa problema formei sociale celei mai bune, reformatorii cred că rezolvă problema obiectivă în raport cu întrebarea : „Care este forma socială cea mai bună ?" când, în realitate, ei rezolvă o problemă de natură subiectivă : „Care este forma care satisface cel mai bine sentimentele și interesele mele ?" Pentru a rezolva chestiunea diversității opiniilor asupra utilității se recurge la „derivații" (teorii și ideologii justificatoare).

„Trebuie să conchidem nu că este imposibilă rezolvarea problemelor în care sunt implicate, în același timp, diferite utilități eterogene, ci că, pentru a aborda aceste utilități eterogene, trebuie admisă o ipoteză care le face comparabile. Când aceasta lipsește, a aborda chestiunea este inutil ; derivația, acoperind anumite sentimente, este aceea asupra căreia trebuie, în consecință, să ne fixăm atenția" (p. 2 137).

Scanned with OKEN Scanner

4. Teoria sociologică a utilității

Distincția dintre maximul de utilitate *al* unei colectivități și maximul de utilitate *pentru* o colectivitate este nivelul suprem al teoriei utilității. Maximul de utilitate pentru o colectivitate este, cum am arătat, punctul dincolo de care nu se mai poate spori utilitatea unui individ dintr-o colectivitate fără a diminua pe a altuia. Până la acel punct spunem că optimul n-a fost încă atins și încă se poate înainta pe calea sporirii utilității. Acest maxim de utilitate pentru colectivitate cere, sociologic, un criteriu.

În economia pură, baza definirii utilității este ofelimitatea (satisfacerea indivizilor după propriile scări și sisteme de preferințe) și economiștii sfătuiesc guvernanții să meargă până la punctul maximei utilități pentru colectivitate.

Sunt de făcut două observații esențiale :

1. În „definirea" utilității, economistul are în vedere *maximul de ofelimitate* și, ca atare, este nevoit să conceapă colectivitatea ca o persoană. De îndată ce admite ideea eterogenității sociale el trebuie să admită și ideea că utilitățile sociale sunt *cantități eterogene* ce nu pot fi adiționate.

2. În consecință, situând problema în cadrul social, economistul este nevoit să admită ideea unui criteriu pe baza căruia se poate alege între diferitele „utilități sociale".

Prin urmare, dacă în determinarea ofelimității, individul acționează logic, în definirea utilității intervine un criteriu de alegere. Când definește utilitatea socială, atât economistul cât și sociologul procedează rezidual, acționează adică non-logic, pe baza sentimentelor (reziduurilor). Aceasta este principala distincție între raționalitatea economică (ilustrată de teoria ofelimității) și raționalitatea socială (care este non-logică, ceea ce nu înseamnă i-logică).

Unitățile sociale variază nu după criterii logico-economice ci după criterii *non-logice reziduale, afective* și de *interese*. Iată, dar, care este marea diferență dintre știința economiei și știința sociologiei.

Economia eșuează exact la hotarul în care începe splendoarea și triumful sociologiei, ceea ce înseamnă că o raționalizare *economică* a societății este o iluzie și de fapt o „derivație", adică justificare la care recurg elitele tehnocratice pentru a-și impune criteriile lor de definire a „utilității so-

Scanned with OKEN Scanner

ciale". În absența sociologiei ei pot fi, în cel mai bun caz, ideologi.

Ne aflăm, iată, în punctul în care Eminescu izvodise o nouă teorie de sociologie economică, prin care distinge între avantajele *economiei comerciale* și avantajele *economiei naționale*. În acest context el distinge un tip special de exploatare a muncii naționale, „exploatarea fiscal comercială" a acesteia, adică extorcarea plus-produsului muncii naționale prin mecanismele unui sistem fiscal-comercial aflat sub controlul marii metropole și al unor segmente ale burgheziei clientelare din „periferie", adică din „țara" exploatată. Rețeaua drumurilor de fier a slujit pentru unificarea complexului de exploatare fiscal-comercială a muncilor naționale la scară europeană întâi și apoi la scară euro-asiatică. Acest complex l-am prezentat în lucrarea mea „Sincronism european" și în cele ce urmează, vom reda concluziile noastre derivate cu acel prilej în temeiul studiului aprofundat al scrierilor de sociologie ale lui Eminescu.

CAPITOLUL II

COMPLEXUL EUROPEAN AL EXPLOATĂRII FISCAL-COMERCIALE

Lucrând la traducerea cărții „Sistemul mondial modern" a savantului american J. Wallesstein am fost confruntat cu găsirea unui corespondent în limba română pentru ceea ce acesta considera a fi sistemul tipic de exploare a muncii în „periferia", capitalistă și ea, a sistemului mondial modern. El denumea acest sistem printr-o sintagmă de construcție proprie : „coerced cash-crop labor", prin care subînțelegea un mod de exploatare fiscal-comercială a muncii (agricole, în special).

Aceasta se deosebea de „exploatarea salariată" a muncii, proprie „ariilor" din „centrul" sistemului (core-areas) și deopotrivă de exploatarea specifică ariilor din „semiperiferia" sistemului. („sharecrop labor"). Cele trei sisteme de exploatare aveau toate o esență capitalistă, dar se deosebeau tipologic. Toate analizele lui Eminescu și, mai târziu, ale lui Gherea și Manoilescu, se referă la acest sistem specific de

Scanned with OKEN Scanner

exploatare a muncii în „periferie" *bazat pe combinarea mecanismelor comerciale* (cum ar fi schimbul inegal între metropolă și periferie) *cu cele fiscale și monetare* (impozite, speculă, camătă etc.) în vederea extorcării plusprodusului acestei munci din aria periferială. Pentru aceasta, însă, a fost necesară realizarea, mai întâi, a unui *sistem global de exploatare fiscal-comercială a muncilor naționale*, la scara continentelor și apoi a întregii planete. Realizarea acestui sistem global de exploatare este examinată, în toate articulațiile, în scrierile lui M. Eminescu. Nu putem încheia prezentarea sociologiei sale fără acest capitol atât de important al sistemului său de gândire. Vom invoca, în final, câteva dintre teoriile mai recente care alcătuiesc vecinătățile teoriei eminesciene pentru a dovedi că ideile sale fac parte dintr-o serie de gândire europeană și mondială, care s-a ilustrat cu mari sisteme economice și sociologice. Din nefericire, lipsa de instrucție specializată a unora dintre „literatorii" care s-au apropiat de gândirea teoretică a lui Eminescu a coborât atât de mult discuția încât a pulverizat importanța problemei și a ușurat procesul de etichetare și etnocentrismele agresive ale reacțiilor antieminescianismului de la noi și de aiurea (chestiunea a fost internaționalizată grație unor scrieri, unele destul de serioase, care, însă, în chestiunea teoriilor lui Eminescu, au căzut pradă involuntară ideologiilor acestui antieminescianism teoretic).

1. Dizolvarea imperiilor și geneza xenocrației

Sociologia exploatării fiscal-comerciale, în toate expresiile acesteia, cuprinde poate locul cel mai important din scrierile sociale ale lui Eminescu. Una dintre direcțiile în care poetul este deschizător de serie sociologică este aceea consacrată cercetării mecanismelor exploatării fiscal-comerciale (prin comerț internațional, impozite și împrumuturi) în anumite arii, ale polarizării social-internaționale și ale „scurgerii" plusprodusului către metropole (esența periferialismului economic). Primul fenomen care face posibil acest gen de exploatare a muncii naționale este, în concepția lui Eminescu, unitatea de interese ale „burgheziilor naționale" și ale burgheziei metropolitane.

Un atare sistem produce un fenomen de polarizare, situând la un pol, plutocrația, o clasă posesoare de capital fi-

Scanned with OKEN Scanner

nanciar acumulat prin comercializarea produselor agricole, prin impozite, prin cămătă, prin speculații etc. și, la celălalt pol, o masă sărăcită, redusă la „salahoria de câmp".

Elementele declasate locale, dimpreună cu pătura dependentă și obedientă față de metropolă (xenocrația), formează pătura superpusă, care s-a dezvoltat foarte mult o dată cu rețeaua „căilor ferate Stroussberg".

Membrii noii clase politice și „patrioții de meserie" sunt câtă frunză și iarbă, plus milionul de străini imigrați pe căile ferate Stroussberg, care împreună cu declasații societății române formează clasele consumatoare față cu singurul producător, țăranul."

„Partidul roșu a devenit o companie de exploatare", precizează Eminescu. Creând o organizație socială a cărei unică țintă este exploatarea fiscal-comercială, pătura superpusă devine automat o categorie neproductivă, care asigură funcționarea „mașinii" de exploatare și capătă, ca urmare, un profil parazitar. Pe lângă confiscarea plusprodusului transferat către metropole ori însușit pentru nevoile consumului propriu, această clasă trebuie ea însăși întreținută și nu la orice nivel, ci la acela al standardului de consum occidental.

„Sarcinile de întreținere a politicienilor de la noi diminuează pâinea de toate zilele a poporului de jos, care, ca rasă, ca inteligență, ca inimă e superior păturii de *parveniți* și de scursături din câte-și patru unghiurile lumii, cari *s-au așezat deasupra* lui din secolul trecut începând" (subl. n.).

Acest regim al păturii superpuse începe deci cu secolul fanariot și continuă cu neofanariotismul instaurat în țară de expansiunea economiei fiscal-comerciale (de „regele Stroussberg", zice Eminescu). Prin urmare, pătura superpusă internă își are „pârghiile de susținere" în afară, la marile puteri care-i acordă protecție. Altfel ea n-ar putea rezista în lupta cu elementul istoric autohton. Inițial, elementele ei s-au „strecurat", venind de pretutindeni, în suprastructura imperiului otoman sau, cum se exprimă Eminescu, „s-au scurs după vremuri în mlaștina gospodăriei turcești". De aici au trecut, ca pătură fanariotă, în suprastructura pe care a impus-o imperiul în Principate, unde, după ce au fost „nimiciți politicește" de mișcarea lui Tudor, „s-au românizat repede", dar „patriotismul lor se măsoară cu lefuri, cumul, diurne, pensii reversibile, sinecuri etc."

Așadar, cercetând straturile păturii superpuse vom putea distinge în rândurile ei : declasați locali, fanarioți românizați,

Scanned with OKEN Scanner

neofanarioţii, adică membrii clasei politice noi (care, în parte, se suprapun cu grupul declasaţilor) şi, în fine, imigraţii pe căile ferate Stroussberg, deci proaspeţii clienţi ai capitalului metropolitan, din orice metropolă ar veni, slujind interesele „capitalului vampir“ (uzurar) şi ale celui comercial. Aceştia sunt xenocraţii. Într-o accepţie mai largă însă, întrucât întreaga pătură superpusă se aşază sub protecţia puterilor străine şi serveşte interesele capitalului străin, înstrăinându-se de interesele poporului, peste care guvernează, ea va căpăta, în întregul ei, *regim de pătură xenocrată*. Iată dar că înţelesul conceptului eminescian de xenocraţie este pur sociologic şi n-are nici o încărcătură etnicistă ori rasială.

Consecinţele unui asemenea regim economico-politic sunt după Eminescu : „descreşterea populaţiei din cauza mizeriei şi demoralizării“ ; „stingerea meseriilor indigene şi surplantarea lor prin produse străine“ : „decăderea calităţilor fizice şi intelectuale ale rasei române“ ; astfel încât „...ţara noastră străveche nu mai e patrie, ci un hotel mare, în care un milion de străini din câteşi patru unghiurile lumii îşi dă *rendez-vous*“. Pentru a ascunde toate aceste aspecte regimul politic adoptă o „parte decorativă“ pentru viaţa publică, parte care ascunde fondul real, legitimează acţiunile păturii superpuse şi „uimesc simţirile demosului“. Aşadar, în urma noului sistem social creat de regimul xenocraţiei societatea se polarizează :

„Pentru 4 din 5 părţi ale locuitorilor acestei ţări, ea este patrie în sensul adevărat al cuvântului ; pentru a cincea parte, pentru milionul de străini şi pentru patrioţii de meserie, ea este un hotel şi un hotel confortabil. Pentru noi însă, cari nu considerăm (...) poporul făcut numai pentru a munci spre a cumpăra cu grâul produs de el luxul declasaţilor şi trebuinţele oamenilor cu patru clase primare şi cu exigenţe aristocratice, pentru noi e dureros a vedea cum ni se ia cel din urmă ban fără nici o compensare, fără a ni se da în schimb nici administraţie naţională, nici justiţie acătării, nici instrucţie solidă, nici arte, nici ştiinţe“.

Într-un sistem bazat pe o exploatare fiscal-comercială raporturile politice reprezintă un instrument de „acumulare dependentă“, adică de îmbogăţire a „lumpenburgheziei“ locale şi totodată de transferare a plusprodusului către economiile metropolitane, central-europene. Alături de studiul privind „influenţa austriacă“ există încă alte studii în care Eminescu dezvoltă această chestiune, referindu-se la ea ca la o caracteristică esenţială a „organizării noastre sociale“ :

Scanned with OKEN Scanner

„Nu mai există o altă deosebire decât cea pe care o stabileşte *banul, oricum ar fi câştigat*. Astfel un biet gazetar, care ştie, în calitate de confident al miniştrilor, că drumurile de fier or să se răscumpere, joacă la bursă şi (...) devine milionar. Ei bine a devenit aristocrat în România. *Nimeni nu-ntreabă cum şi-a făcut banii. Prin muncă ? Prin o inteligentă exploatare a unei ramuri industriale ? Nimic din toate astea*" (subl. ns.).

Pentru Eminescu *banul* este *însemnul* participării prin consum şi speculă la economia europeană şi nicidecum indicator al dezvoltării organice interne. De aceea pătura superpusă rămâne pătură superpusă ; ea îşi realizează veniturile împingând ţara în raporturi economice negative cu Europa (diverşii capitalişti europeni) şi totodată trăieşte după modelul apusean ; de aici îşi importă trebuinţele şi tot aici le satisface. Deci, consideră Eminescu, modelul ei este străin de istoria şi tradiţiile poporului român.

Unu a „făcut politică şi, prin politică, a devenit bogat. Un altul îşi *exploatează* calitatea de ministru pentru a juca la bursă, ba unii au câştigat, jucând pe banii visteriei chiar. A-şi da orbeşte votul guvernului, pentru a se folosi băneşte de secretele oficiale, pe punga statului chiar, e în cel mai mare grad malonest, dar toţi o fac fără jenă. Şi masa ? *Masa populaţiunilor din oraş* invidiază încă pe fericiţii cari prin mijloace maloneste ajung, fără cheltuială de spirit sau de muncă, la avere şi vază. Dar de la cine câştigă ei ? Căci *acest traiu* al unei generaţii de feneanţi *trebuie neapărat să se traducă într-un punct oarecare... în muncă*. Hârtiile cumpărate de stat de la compania Stroussberg se cotau cu 20%. Dumnealor le-au plătit cu 60%. Cine plăteşte diferenţa de 40% ? Producătorul, care plăteşte anuitatea, ţăranul ! În ultimă linie producătorul plăteşte totul. *Dar numărul producătorilor, instrumentele lor, bruma puterilor lor fizice este aceeaşi ca în anul 1850. Se ştie metodul prin care s-a aservit ţăranii mult mai rău de cum erau în timpul clăcii. Statul le-a cerut într-o bună dimineaţă o dare înzecită. Pentru a o plăti trebuiau să se împrumute. Dar nimeni nu le dădea bani decât pe muncă, calculând-o pe preţuri de batjocură, pe preţuri zilnice din cari un lucrător nu se poate hrăni*. Astfel ţăranul a fost dat pe mâna unei înspăimântătoare uzure. Pururea dator, pururea scos la muncă *manu militari*, el vedea traduse toate trebuinţele lui în muncă rău plătită. (subl. ns.).

Scanned with OKEN Scanner

Aşadar, în periferie, capitalul însuşi nu putea funcţiona decât prin intermediul unui mod de producţie dependent şi subdezvoltat, altfel spus, printr-un sistem de exploatare fiscal-comercială şi într-un regim de protecţie politică. Această protecţie venea dinspre o clasă politică interesată de susţinerea capitalului în cadrul unei economii nedezvoltate, pur agrare, dar, paradoxal, acest agent capitalist — unicul la noi — acţiona într-o direcţie care sporea coerciţia şi exploatarea muncii naţionale (legiferând tocmelile agricole prin care era susţinut regimul de aservire feudală în scopuri capitaliste). Deci, regimul de exploatare a muncii este simbolic : îmbină forma băneaască cu cea naturală, exploatarea fiscală a contribuabilului cu exploatarea comercială a muncii agricole (în genere, a muncii naţionale). Mecanismul care susţine un atare sistem este evident *statul xenocrat*, adică cel care acordă protecţie, capitalul purtător de dobândă (uzurier) şi celui comercial. Altfel spus, statul, interesat în susţinerea capitalului comercial şi uzurier, a sistemului de exploatare fiscal-comercială, constrânge agricultorul la intensificarea muncii, dar nu direct, ci prin intermediul raportului dintre trebuinţe şi resurse. Din clipa în care „anuităţile (dările, datoriile etc) cresc", resursele ţăranului sunt ameninţate, şi el este obligat să recurgă la împrumuturi. Graţie acestui mecanism, munca lui este tradusă în preţuri cu mult sub cantitatea (valoarea) sa. Astfel, prin schimbul inegal intersectorial, prin împrumuturi şi prin impozite, ţăranul este spoliat de o mare parte a muncii sale. Regimul juridic al acestui raport economic negativ era fixat, la acea vreme, de legile învoielilor, ale tocmelilor agricole. Protecţia capitalului comercial şi uzurier în raport cu economia agrară nedezvoltată este asigurată de armată şi de administraţia judeţeană a subprefecturilor şi prefecturilor. Consecinţele sociale, politice şi culturale ale unui asemenea sistem economic sunt : a) naşterea unei organizaţii sociale artificiale (analizată de Eminescu) ; b) regimul păturii superpuse ; c) curentul cosmopolit în cultură ; d) sistemul exploatării fiscal-comerciale a muncii agrare, bazat pe moduri de producţie simbiotice — semifeudal şi capitalist. Acest tip de organism economico-socio-politic este dirijat de *legea modului de producţie dominant* conform căreia în societăţile din Europa răsăriteană capitalismul n-a putut pătrunde decât sub protecţia aparatului politico-militar. Această lege ne permite să înţelegem poziţia satului şi a oraşului în organismul

Scanned with OKEN Scanner

de ansamblu al unei asemenea economii, care instituie seria istorică negativă în viaţa unei naţiuni.

Mecanismul exploatării fiscal-comerciale îşi are „pârghiile în afară", el nu poate fi cercetat independent de lanţul dependenţelor intern-externe. Eminescu apreciază că : „nu raporturile juridice dintre marii şi micii cultivatori sunt cauza sărăciei ţăranului, ci *declasarea* generală a societăţii vechi, improvizarea a o sumedenie de cenuşeri în oameni de stat, *încărcarea* fără tranziţie a ţăranului cu *sarcinile publice* enorm de mari în asemănare cu sarcinile aproape ridicole pe cari le purta poporul nostru în vremea Domnilor regulamentari".

Ideile lui Eminescu au derutat pe cei care nu acceptau distincţia pe care poetul o făcea între o *exploatare productivă*, tipică sistemului civilizat al Occidentului, care nu genera „sărăcia maselor", chiar dacă întreţinea diferenţa şi opoziţia claselor, şi *exploatarea fiscal-comercială*, proprie Europei de răsărit, în care poporului i se-ia „şi i se tot ia sub mii de forme" şi nu i se dă nimic în schimb, nici o compensaţie. De aceea, cauza acestei stări de lucruri negative, constând în degradarea biologică a poporului, în sărăcia lui, în reducerea economiei noastre la o „salahorie de câmp", în demoralizarea rezultată din decadenţa economică, nu trebuie căutată în mod nemijlocit în raporturile directe dintre clasa „cultivatorilor mari" şi a celor „mici", ci în mecanismul acestui gen de exploatare şi în relaţiile specifice economiei de scurgere a plusprodusului :

„...această spoială franţuzească, această brumă de civilizaţie rău înţeleasă şi copiată de la străini costă mult, disproporţionat de mult, pe poporul nostru şi (...) cauza de căpetenie a sărăciei lui nu sunt învoielile agricole (...), ci *dările către stat*, către comună, către judeţ, cari se traduceau în *bani împrumutaţi*, aceştia în *muncă*. De ce nu se ţine seamă că pensiile reversibil pentru pretinse merite politice şi naţionale *trebuie* plătite de undeva şi de cineva şi că ele apasă în ultimă linie pe producător, şi anume pe producătorul de căpetenie, pe ţăran ?" (subl. ns.).

Deci Eminescu nu află cauza sărăciei nemijlocit în raporturile din agricultură. Din contră, el socoteşte că sărăcia este urmarea unei *exploatări fiscale* (de tip parazitar), care duce la mărirea şi complicarea aparatului administrativ al statului. Aşadar, prelungirea unui sistem de impozite înrobitoare în articulare cu capitalismul uzurier (împrumuturile la care apelează ţăranul pentru a-şi plăti „înzecitele anuităţi

către stat") şi comercial s-ar afla la baza stării de sărăcie din România. Sistemul are o dublă faţă : economică (regimul fiscalităţii excesive) şi politică (pătura neofanariotă cosmopolită şi xenocrată).

Eminescu sesizează şi un alt aspect specific al „organizaţiei moderne" în România, şi anume faptul că tipul economic ce se constituie aici este artificial, având la un pol un regim de fiscalitate etatistă excesivă, iar la celălalt pol un regim agrar semifeudal, adică o „aservire" care o depăşeşte cu mult pe cea regulamentară. Deci el leagă, în cercetările sale, organismul social într-un întreg cauzal-explicativ, care numai în integralitatea lui ar putea să explice sistemul artificial de spoliere a muncii naţionale, împingerea ţării în postura de simplă *verigă a lanţului de exploatare centro-occidentală-oriental.* De aceea, Eminescu nu este de acord cu cei care caută cauzele exploatării în raporturile dintre micii cultivatori şi marii cultivatori. Numai întregul *complex oriental al exploatării* fiscal-comerciale poate explica situaţia. Or, existenţa unui atare sistem ale cărui interese vor influenţa toate actele istorice din epocă (pacea de la San Stefano, Congresul de la Berlin, Comisia Dunării) este cel care explică *regimul* economic, social şi politic care va birui în această zonă a Europei. Constatăm, aşadar, că acest sistem nu putea funcţiona decât sub protecţia unui aparat politico-administrativ sau/şi militar regional ori chiar continental, deci sub protecţia unei suprastructuri europene a cărei formă de funcţionare răzbate în pactele militare, conferinţele şi congresele marilor puteri europene, în formele de asociere economică supralocală, regională, în modurile de abordare şi soluţionare a unor probleme cum sunt : chestiunea orientală sau aceea a Dunării etc. Eminescu dezvăluie adevăratul substrat al „chestiunii Dunării" :

„Tot tendinţa aceasta o are chestiunea Dunării, tendinţa de a preface exportul nostru într-un monopol austriac, mai târziu şi importul. Pe lângă aceasta se vor înfiinţa iarăşi *sute de posturi improductive* pentru braţele ce rămân neocupate şi se va stabili încet, încet *pe deoparte atotputernicia claselor de mijlocitori,* pe de altă parte, robia şi mizeria claselor producătoare" (subl. ns.). „Cât ţine malul Dunării vom avea autorităţi de porturi chesaro-crăieşti (...) puterea şi influenţa consulatelor se va urca iar ca în epoca de „fericită" memorie a nobililor fanarioţi. Cu-n cuvânt, o nouă pârghie se va crea, cât ţine Dunărea, pentru marea menire istorică a

epocii lui Carol Îngăduitorul, pârghie pentru înstrăinarea treptată, dar cu atât mai sigură a țării (...). A adormi România prin protestațiuni patriotice și a face în același timp, pe cât se poate, treburile străinilor, iată trăsătura comună a tuturor guvernelor roșii..."

Aceste chestiuni erau privite ca niște probleme regionale și erau rezolvate peste capetele națiunilor din zonă, în scopul protejării sistemului fiscal-comercial din această arie, pe care se putea apoi sprijini „funcționarea" capitalului industrial din metropole. Europa era, într-adevăr, *stratificată zonal*, dar nu se poate explica atragerea Europei răsăritene în câmpul sistemului capitalist metropolitan dacă nu se are în vedere modul de funcționare a unui atare sistem în aria orientală. Acesta se baza pe o *protecție europeană* de tipul unor suprastructuri europene. În țările balcano-dunărene se constituie, de asemenea, pături-clientelare, agenți interni ai acestor *suprastructurii protectoare*, reprezentați de păturile superpuse, elemente alogene provenite din dizolvarea imperiului Otoman și introduse pe canalul influențelor austro-germano-maghiare, rusești și franco-engleze. Din momentul constituirii lor ca pătură superpusă, acești agenți acționează pentru edificarea regimului politico-economic care să permită, pe de o parte, protecția funcționării capitalului primitiv în aceste arii și, pe de altă parte, să creeze canalele și mecanismele de extragere și transferare a surplusului din agricultură către metropolă (în forma comerțului cu grâne) și către marea finanță (de obicei străină) sub forma *anuităților* către stat și a datoriilor uzuriere de toate felurile. Din acest moment se instituie o *serie istorică negativă* care duce la declanșarea unor procese cu semn negativ, analizate de Eminescu. E clar deci că antagonismul social poate îmbrăca și forme etnice. Implementarea agenților suprastructurilor europene în aceste arii are atât un efect economic cât și unul cultural — de a distruge economia internă și totodată de a deforma obiceiurile, trebuințele, limba chiar etc., adică de a deforma societatea națională și a contribui la ridicarea unei societăți civile cosmopolite, alcătuită din elemente eteroclite, care, nefiind organic asimilate, nu puteau genera o cultură românească. Acest fenomen a avut un profund efect negativ, întrucât a blocat cultura națională, generând o ruptură între popor și „cultura" păturilor superpuse. Reprimându-i-se tendința (exprimată prin personalitățile sale organice) legitimă de a-și clădi o cultură proprie, poporului împins în periferie i se

Scanned with OKEN Scanner

pregătea condiția istorică a unui neam fără identitate culturală (deci națională), scos din istorie și coborât la starea de simplă „masă exploatată", de „masă salahorială". Pericolul era foarte mare, el riscând a atinge însăși existența acestui „popor latin la Dunăre", motiv pentru care Eminescu și toată cultura critică românească declanșează epopeea luptei de salvare a culturii naționale. Într-un atare context trebuie înțeleasă doctrina lui Eminescu. Dând expresie unei ideologii culturale, el promovează ideea unui stat care să sprijine procesul istoric de înălțare a edificiului culturii române. Eminescu, ca și întreaga ideologie a criticii culturale din epocă, înțelege pericolul unei eventuale *deculturații*. De aceea el promovează teza epocii istorice „adoptive", ca bază pentru orice acțiune de reformă politico-economică ori de creație culturală. Această epocă adoptivă este epoca voievodală, care-și are în secolul al XV-lea momentul de climax politic și în secolele al XVI-lea și al XVII-lea momentul de climax cultural (epoca lui Matei Basarab și a lui C. Brâncoveanu și D. Cantemir). Nu trebuie uitat că în Europa de sud-est antagonismele sociale au îmbrăcat haina și expresia raportului istoric dintre popoarele țărănești și agenții sau păturile purtătoare ale unui atare sistem de exploatare fiscal-comercială. Acest raport intern funcționa în corpul relației externe dintre suprastructurile europene, de la imperii la suprastructurile economiei mondiale și popoarele țărănești din sud-estul Europei. Toată dezbaterea în jurul „chestiunii Dunării" reprezintă de fapt preocuparea burgheziilor metropolitane de a găsi și de a-și fixa „cotele de participare" la funcționarea capitalului comercial și financiar în aria dunăreană.

Pe de altă parte, capitalul primitiv nu putea atrage agricultura românească în aria comerțului european cu grâne decât dacă se articula cu un regim de exploatare fiscală a țăranului. Succesul capitalismului comercial în agricultură se explică, în mare măsură, prin aceea că România moștenea de la epoca fanariotă un regim fiscal gata centralizat (în special prin reformele lui C. Mavrocordat); astfel, se ajunge la un regim economico-politic hibrid ; prebendial-capitalist. Așa se înțelege împingerea rapidă a economiei agrare a României în aria comerțului cu grâne și totodată viteza de infiltrare a elementelor de diaspora central-orientală și a constituirii lor într-o pătură superpusă bine protejată. Regimul de protecție politică a acestei burghezii comercial-uzuriere este bine analizat de Zeletin, care însă n-a sesizat *adevăratul raport* dintre

Scanned with OKEN Scanner

o suprastructură europeană metropolitană și popoarele țărănești din sud-estul european. Categorii largi ale populațiilor urbane au fost folosite pentru a pune în funcționare „mașina" de scurgere a avuției naționale spre metropole, fiind scoase treptat din ocupațiile meșteșugărești și manufacturiere și transformate în populații trăitoare din bugetul asigurat de funcționarea capitalului comercial și financiar (și acest aspect a fost bine cercetat de Zeletin, dar în cu totul alte înțelesuri). Acești agenți nu erau interesați într-o nouă direcție a producției, ci într-o formă nouă a consumului, introdusă o dată cu atragerea orașelor în sfera de invitație a modelelor de consum și de viață apusene.

Disoluția culturii țărănești și a societăților țărănești trebuie cercetată în raport cu datinile, obiceiurile, practicile culturale (serbările țărănești, de exemplu) etc., care parcurg și ele un proces de degradare, generând acel fond de tristețe și însingurare socială care va alimenta pe de o parte idilismul sămănătorist, iar pe de altă parte simbolismul românesc. Așa ne putem explica faptul, cu totul deosebit la noi de Europa occidentală, că în aria noastră s-au manifestat aproape sincronic și marea revoltă romantică eminesciană și simbolismul.

Critica sociologică a lui Eminescu este prima care operează distincția dintre capitalismul metropolitan și cel din „periferie", care îmbracă formă parazitar-prădalnică. Așa cum reiese din polemica cu frații Nădejde, Eminescu este adeptul dezvoltării capitaliste, dar al unui capitalism de tip metropolitan, bazat pe o *exploatare productivă* și nu al unui „capitalism dependent", întemeiat pe o „exploatare fiscal-comercială, neproductivă și parazitară în planul structurilor economice locale. El socotește că tipul de organizare internă este răspunzător pentru împingerea societății în „periferie". O teză de mare adâncime a lui Eminescu este aceea că dacă la începutul noii serii (stadiu) încă se putea bloca împingerea societății în „suburbia istoriei", mai târziu ieșirea din suburbie nu va mai putea fi realizată pe calea evoluției firești, ci pe aceea a revoluției, a luptei împotriva xenocrației, altfel poporul aflat într-o asemenea situație va cădea treptat, putându-se ajunge chiar la dispariția lui etnică. Prin urmare, Eminescu include teza luptei contra xenocrației în cadrul *teoriei adaptării și supraviețuirii*, pe care o *corectează* socotind că, în condițiile mediului corupt al „periferiei", supraviețuiesc nu elementele cele mai bune, ci cele negative. De aceea, lupta socială capătă aspectul luptei pentru supraviețuire, de vreme

Scanned with OKEN Scanner

ce confruntarea nu este doar una de interese (pur socială, ca în metropolă), ci și una pentru predominare. Așadar, în viziunea lui Eminescu, legea luptei de clasă funcționează în „periferie" sub forma luptei pentru supraviețuirea biologică a poporului exploatat. De aceea, în „periferie" se dezvoltă un tip special de cultură, cultura eroică. Apare distincția între culturile protejate de mediul orașelor occidentale și *culturile-avanpost*, lipsite de orice protecție, ai căror reprezentanți au fost totodată luptători sociali și creatori culturali. Marele merit al „oamenilor culturii eroice" este acela de a fi reușit să fie totodată mari diplomați și vizionari politici, firi poetice, gânditori metafizici și teoreticieni pozitivi și chiar inovatori capitaliști în cea mai pură expresie occidentală, așa cum a fost I. H. Rădulescu. De aceea nu putem înțelege geneza și fizionomia culturii eroice independent de noul *tip de ego social* care i-a stat la bază.

Putem spune că sursa *motivului titanian* în opera lui Eminescu se originează în chiar situația creatorului-revoluționar din culturile eroice răsăritene. Până a ridica motivul titanian la forma lui „impersonală", el l-a trecut prin toată *seria de motive* care începe cu Mureșanu, se abstractizează în sens estetic (purificare estetică) prin motivul „regilor daci" și atinge climaxul motivic în Hyperionul metafizic — expresie metaforică a unei legi cosmice, *legea „proporționalelor dinamice"*. Între gândirea sociologică a lui Eminescu și universul liric (filosofie practică și teoretică) există o legătură organică. Eminescu a fost ideologul „epocii adoptive" voievodale a lui Matei Basarab, dar a fost totodată vizionarul care a scos la lumină legătura dintre epoca regilor dacici, cea voievodală și cea modernă, a fost reformatorul pozitiv al epocii sale, care înțelegea rolul civilizator al capitalului. El a fost „omul deplin al culturii românești", fiindcă a fost reprezentantul istoric al poporului român în dialog cu destinul omenirii la răspântia mileniului al doilea.

2. „Și cum vin cu drum de fier..." O poezie politică și un program economic: teoria compensației

„Și cum vin cu drum de fier / Toate cânticile pier..." Iată versurile, tulburător de simple și de adânci totodată, în jurul cărora gândirea legitimistă a desfășurat de aproape un secol procesul așa-zisului paseism și reacționarism ale lui Emi-

Scanned with OKEN Scanner

nescu. Încadrate întregii gândiri eminesciene, ideologiei şi sociologiei sale, care ar putea fi socotită laboratorul multor motive din poezia socială a lui Eminescu, aceste versuri redau una dintre tezele progresiste şi înaintate ale epocii. Aşa cum *Santa cetate* a lui Heliade este motivul-emblemă al ideologiilor utopice din secolul al XIX-lea, versurile eminesciene capătă o valoare emblematică pentru starea societăţilor împinse în aria exploatării parazitare a capitalismului.

Pentru Eminescu întregul „metabolism" al capitalului, din capital productiv în metropole în capital „prădalnic" şi parazitar în „comunităţile rămase în urmă", este legat în mod fundamental de absenţa unei „activităţi industriale" şi a unei organizări productive a muncii în aria acestor societăţi:

„Activitatea industrială ne lipseşte, lipseşte piaţa în care braţele să se ofere şi să găsească întrebuinţare. Mijloacele de comunicaţie s-au îmbunătăţit în Irlanda bunăoară, dar la orice pas spre îmbunătăţirea comunicaţiilor se înmulţeau lipsurile şi bolile epidemice, până ce completarea reţelei de drum de fier născu o foamete atât de cumplită cum nu mai fusese niciodată. Tot astfel se întâmplă în India. Toate ţările care n-au comerţ înăuntru şi cari sunt avizate la export la pieţe îndepărtate decad intelectual, economic, moralicește tari ; vindecă bine întrebuinţate ; nimicesc rău întrebuinţate. Pentru state bine organizate, în cari producţia internă e foarte diversificată, orice drum nou aduce un *spor de putere* şi de dominaţie asupra naturii ; *în state rău şi inept organizate, orice drum nou, orice comunicaţie nouă e un canal prin care se storc sucurile sale vitale; precum se întâmplă în Irlanda, în Africa de nord şi de vest, cu Turcia, cu noi, cu multe alte ţări (...) Tot tendinţa aceasta o are şi cestiunea Dunării, tendinţa de-a preface exportul nostru într-un monopol austriac, mai târziu şi importul.* Pe lângă aceasta se va înfiinţa iarăşi sute de posturi improductive pentru braţele ce rămân neocupate şi se va stabili încet, încet, de deoparte, atotputernicia claselor de mijlocitori, pe de altă parte robia şi mizeria claselor producătoare (...). Nu mai e azi îndoială asupra ţintei a o seamă de politici germane de-a preface Orientul într-un teren de colonizare şi a abate spre el superfluenţa de populaţiune care merge azi să alimenteze puterea de producere a Statelor Unite. Astfel F. List (...), după ce propune diferite mijloace pentru a pune mâna pe întinderile meridionale ale Americii, nu uită nici ţările noastre :

Scanned with OKEN Scanner

«Aceeași politică de colonizare, zice List, ar trebui să urmeze în privința Orientului, a Turciei europene, a țărilor Dunării de Jos. Germania are un interes nemărginit de-a vedea dominând în acea regiune siguranța și ordinea și emigrația, care se va-ndrepta în acea parte, e cea mai lesnicioasă pentru indivizi și cea mai folositoare pentru națiunea germană. Cu de cinci ori mai puțini bani și timp de cum costă transportul pe malurile lacului Eric, un locuitor al Dunării de Sus poate merge în Moldova sau în Țara Românească sau în Serbia sau pe țărmul de sud-est al Mării Negre (...). În situația în care se află Turcia nu va fi cu neputință statelor germane ca, în înțelegere cu Austria, să opereze în stare socială a acelor locuri îmbunătățiri, mai cu seamă dacă guvernele vor fonda companii de colonizație la cari vor participa ele însile (...). E dar în interesul statelor asociate ca Austria să faciliteze cât se poate de mult negoțul de tranzit pe Dunăre, ca navigația vapoarelor pe acest fluviu să ia o mare activitate și ca spre acest sfârșit să fie susținută cu vigoare de către guvernele Germaniei».

Tot la fel profesorul Roscher, autorul mai multor manuale de economie politică, cari servesc de cărți de studiu la toate universitățile Germaniei, zice :

«Emigranții noștri cari se duc în Rusia, America, Australia, Algeria sunt pierduți pentru patria lor, devin clienți și furnizori ai altor popoare cari sunt adesea rivali și vrăjmași nouă. Altfel s-ar petrece lucrurile dacă emigranții Germani s-ar duce să se așeze către alte colonii germane, în localități fertile și mai de tot pustii ale Ungariei, în provinciile poloneze ale Rusiei, *în acele regiuni ale Turciei menite de a fi într-o zi moștenirea Germaniei*. Fără îndoială, nu s-ar putea să se invite emigranții ca să populeze acele regiuni decât când terenul va fi pregătit. Ei trebuie să afle acolo garanțiile legale în toată întregimea ; mai cu seamă dreptul de proprietate, libertatea personală, religioasă și dacă nu libertatea politică, cel puțin libertatea comunală. Ar trebui ca nu numai germanii să fie un număr considerabil, dar *populațiunea locală să nu posedeze în același grad dezvoltarea politică și sentimentul național*. Altfel am vedea, după puțin timp, că emigranții se desgermanizează»“ (sub. ns.).

În continuare, pentru a caracteriza aceeași stare de spirit colonialistă, Eminescu citează din Berliner Boersen Courrier“ un articol apărut în iulie 1881 :

Scanned with OKEN Scanner

„O concentrare a colonizațiunii germane nu se va putea organiza și recomanda din partea statului decât atunci când guvernul român s-ar hotărî mai întâi de-a da coloniștilor germani avantajele corespunzătoare. Între aceste avantaje numărăm mai întâiu înlesnirea emigrațiunii spre România prin reducerea cheltuielilor de transport. Guvernul român, nu numai c-ar trebui să reducă pe căile sale ferate taxele de călătorie la 1/2 sau 2/3, ci prin anume convențiuni cu Austria va trebui să obțină și de la ea reducțiuni. Afară de aceste sacrificii financiare, sunt de trebuință măsuri pentru protecțiunea coloniștilor germani în România (...) Numărul consulilor germani în România cată să se înmulțească în mod considerabil".

„Genialul List a scris acum patruzeci și mai bine de ani. De atunci încoace, Societatea de navigațiuni îngrijește de tranzitul necesar și colonii numeroase de manufacturieri și industriași au împânzit țara noastră. Iată dar situația în care ne aflăm. Ne-am modificat legislațiunea (...) după placul străinilor. Toate garanțiile de inalienabilitate a bunurilor mobiliare s-au dus din obiceiul pământului ca și din legile scrise și, neavând nici industrie, nici negoț, suntem în pericol a pierde până și țărâna (...) Înghesuiți între două influențe egal de puternice și egal de primejdioase, razimul nostru nu poate fi decât în țară, în întărirea ei, în dezvoltarea aptitudinilor ei (...) Roșii (...) s-au dovedit cu totul incapabili de a pricepe o *mare idee organică* pentru că, în mare majoritate, sunt prea ignoranți, prea necunoscători de istoria și obiceele țării pe de o parte, de știința vastă a organizării muncii pe de alta" (subl. ns.).

Așadar nimic din așa-numitul „paseism" ori din „accentul neoromantic" vizând o „întoarcere la rânduieli agrare" și la manufactură în gândirea sociologică a lui Eminescu. Opțiunea lui pentru calea apuseană a evoluției, care se identifică, în concepția sa, cu civilizația opusă barbariei, este clară. Aceasta presupune însă, în viziunea lui Eminescu, câteva condiții minimale:

„Două serii de idei sunt chemate a agita adânc opinia publică din țară: 1) organizarea muncii agricole; 2) crearea și apărarea muncii industriale: amândouă de o valoare egală, chemate a asigura existența națională a statului nostru în contra *primejdiilor politice ce pot veni din Rusia, a contopirii economice ce poate veni din Apus* (sub. ns.).

Scanned with OKEN Scanner

„Ce sâmbure de rezistență ar putea reprezenta în contra vreunei călcări o țară compusă din proletari agricoli, proletari negustorești (...) și o mână de boieri cufundați în datorii (...) ?“

„Raporturile sunt în adâncurile lor nesănătoase, între popor și clasele dirigente s-a interpus o rasă sterilă de mijlocitori cari ruinează și pe unul și pe alții (...). Să nu vorbim de curentul de cotropire politică (...). *Un altul, de cotropire economică, vine dinspre Apus,* de care putem vorbi mai liberi ; pentru că el nu ne poate strivi decât numai cu complicitatea ignoranței și inepției noastre, pe când întâmpinându-l cu puteri organizate, el ar fi mai mult binefăcător decât stricăcios ; (...) dacă cel dintâiu devine periculos, din cauza slăbiciunii noastre, al doilea contribuie a ne slăbi și mai mult și a face din poporul nostru un popor (...) incapabil decât de salahorie agricolă“ (subl. ns.).

Așadar : 1. „organizarea muncii agricole“, 2. „crearea și apărarea muncii industriale“, 3. raporturi de „compensație“ între popor și clasele diriguitoare, iată mijloacele propuse de Eminescu pentru a feri poporul nostru de pericolul împingerii sale în „munca de salahorie agricolă“, al degradării și împuținării sale demografice. *Teoria compensației* a lui M. Eminescu este o alternativă la ideologia burghezo-liberală a egalitarismului indivizilor și claselor. Între două clase sociale, cea producătoare și cea „diriguitoare“, trebuie să existe raporturi de compensație. Cu teoria compensației Eminescu găsește o formulă alternativă la ideologia egalitarismului. Ni se arată, așadar, un alt punct de „eucronie“ a gândirii românești și cea occidentală, fără ca gândirea românească să se fi întors la tema romantică a „redescoperirii medievalismului“.

„Compensația, scrie Eminescu, nu se dă de către o clasă sau un om decât prin muncă intelectuală sau mușchiulară. Munca mușchiulară constă în producerea de obiecte de utilitate necontestată, cea intelectuală în facilitatea producerii acestor obiecte...“. Într-o accepție mai largă, raportul de compensație privește un echilibru optim între „comunitatea economică“ și „structura trebuințelor“, sau, altfel spus, structura trebuințelor să urmeze îndeaproape procesul „natural“ de creștere și diversificare a structurii și funcțiilor „comunității economice“. Altfel, acele trebuințe formulate peste structura și funcțiile comunității economice productive vor deveni parazitare, adică vor atrage cheltuieli necompensate, peste capacitatea „organismului economic“ de a le satisface. De aceea

Scanned with OKEN Scanner

„elementul parazit al mijlocitorilor" desfăşoară o „activitate care în loc de-a ieftini schimbul de produse îl scumpeşte în mod artificial şi-l scumpeşte în aceeaşi măsură în care-l monopolizează în mâinile sale". Acest element parazitar nu „împlineşte necesităţi", ci creează „trebuinţe" artificiale şi „descompuitoare", negative, provocate prin actul negoţului şi nicidecum de procesele economice organice. Teoria compensaţiei cere, aşadar, un program de „organizare şi de apărare a muncii naţionale."

„Dar pentru sanificarea noastră, scrie Eminescu, e necesar ca să dispară din viaţa publică elementele transdanubiene a căror vină publică e dezorganizarea actuală". Aşadar, teoria compensaţiei cere „mijlocitorilor improductivi" să se lase asimilaţi în structura diviziunii organice a muncii productive din respectiva societate. În caz contrar, ei vor forma o pătură parazitară, necompensatoare. E clar deci că Eminescu distinge în categoria „păturii superpuse necompensatoare" două „straturi" : 1) „elementele parazite transdanubiene", care, aşa cum am arătat, provind din dizolvarea Imperiului Otoman (neofanarioţii împinşi în suprastructura din Principate de valurile diasporei postimperiale) reprezintă suportul statului artificial, demagogic ; 2) elementele venite pe valul „influenţei austriece", cuprinzând în special pe purtătorii capitalului uzurier. În cadrul acestor populaţii de diaspora Eminescu distinge două categorii : a. meseriaşii şi fabricanţii, elemente productive şi organice, care pot intra în raporturi de compensaţie cu clasa producătoare a societăţii şi b. „mijlocitorii" dintre producători şi consumatori, cei care, prin speculă, provoacă trebuinţe artificiale, prin parazitism sporesc consumul societăţii peste puterea şi capacitatea ei organică de producţie şi, în consecinţă, „strică" organizarea socială a muncii. „Negoţul, subliniază Eminescu (...) e într-atât folositor întrucât sporeşte puterea de muncă şi aptitudinile unui popor. Intrucât împuţinează, simplifică şi reduce aptitudinile unui popor, el e stricăcios (...). Chiar balanţa comercială atât de mult combătută cu o erezie ştiinţifică are o însemnătate reală şi dureroasă pentru ţările agricole". Aşadar, în raporturi de compensaţie cu clasa productivă a societăţii, cu poporul producător se află numai acel agent social care contribuie la o „economizare de muncă", de „timp şi putere muşchiulară a ţăranului". În nici un caz însă o economie de timp care să-l scoată pe ţăran din producţie, transformându-l în „proletar" fără muncă.

Scanned with OKEN Scanner

„E pentru noi sigur și de netăgăduit că actualul sistem de exploatare economică poate face loc, sub domnia altor idei, unui sistem de armonie a intereselor, că în locul speculei poate veni industria, și anume *industria aceea care întregește activitatea agricolă și stă în legătură cu ea.* Un asemenea sistem precum (...) există în Danemarca ar ocupa brațele pân'acum improductive într-un mod folositor și lor și semenilor și s-ar înlătura gravele neajunsuri ale disproporției de azi dintre clasele producătoare și cele consumatoare" (subl. ns.).

„...Organizarea actuală a muncii agricole e o formă mult mai oneroasă și mai vexatoare decât a *„clăcii vechi"* (...) ; cu toată egalitatea, biciul subprefectului joacă și azi pe spatele țăranului ca-n vremea regulamentului" (subl. ns.).

Teoria compensației este o parte constitutivă a unei teorii mai largi care integrează deopotrivă tezele eminesciene asupra „păturii superpuse", asupra „selecției sociale negative", asupra rolului statului în „armonizarea intereselor". Dacă, de exemplu, scoatem din acest context teza „armoniei intereselor", fără a o raporta la teza compensației sociale, nu vom putea sesiza în care punct anume depășește Eminescu „ideile economiștilor germani din epoca bismarkiană", cunoscute poetului în primul rând prin mijlocirea lui Dühring, sau ideile de tipul „socialismului de stat" ale lui Rodhertus „după care interesele claselor erau armonizabile". Fără a stărui aici asupra concepției lui Eminescu privind statul, atragem totuși luarea aminte asupra legăturii care trebuie făcută între teoria compensației și teoria statului. Limitând cercetarea la studiile eminesciene consacrate problemelor statului fără a le corela cu analizele asupra fenomenelor de selecție socială negativă ori asupra raporturilor de compensație socială, nu vom reuși să evidențiem înțelesurile reale și originalitatea sociologiei eminesciene. Pentru Eminescu între clasele sociale există „conflicte de interese" care însă nu pot fi rezolvate exclusiv prin aparatul statului, cum s-a spus îndeobște de către cei ce s-au referit la această teză (și cum apare la economiștii perioadei bismarckiene). „Armonizarea" intereselor este posibilă ca *fenomen suprastructural* numai dacă relațiile dintre clasele superpuse și cele producătoare sunt relații de compensație socială. Întrucât însă la noi „lucrurile stau cu totul altfel", conchide Eminescu, o asemenea armonizare este imposibilă în actuala structură a relațiilor social-economice.

„Cu totul altfel stau raporturile la noi. Trecerea din clasele de jos în cele de sus nu e reglementată prin nici un fel

de organizaţie (...) : oameni inculţi, incapabili de-a munci, de-a pricepe un adevăr, fac demagogie, fură prin subrepţiune şi amăgire voturile alegătorilor, devin oameni politici şi dau iama bugetului. Fără ştiinţă, fără merit, fără muncă, mii şi mii de indivizi de proveninţă străină se superpun poporului românesc, toţi având dreptul constituţional de-a trăi din buget, toţi având numai exerciţiul acestui drept (...)".

Şi în altă parte :

„...am dovedit că deasupra poporului român istoric (...) s-a suprapus o pătură de populaţie străină (...). În rândul celor ce-o compun (...) nu se poate naşte un autor, de exemplu, un om de ştiinţe sau litere, un om care să compenseze prin ştiinţă sau talent munca naţională ce-l susţine (...). De aci vezi directori de drum de fier ce nu ştiu abecedarul mecanicei ; de aci directori de servicii ce abia se ştie iscăli. În toate ramurile vieţii intelectuale şi ale statului, în toate încheieturile organice ale naţiunii s-au încuibat paraziţi ; tocmai centrele organice sunt cuiburile în care se prăsesc şi se înmulţesc..."

„Existenţa tuturor acestor oameni costă bani (...). Precum însă aproape singurul producător în ţara noastră e ţăranul (...) susţinerea întregei xenocraţii se traduce în munca ţărănească, în bir plătit de ţăran sub sute de forme ! (...) Suma de putere de care dispune ţăranul nu poate suporta greutatea ce i se impune fără nici o compensaţie ; el cheltuieşte din puterea lui vitală mai mult decât poate restitui ; de acolo falimentul puterilor vitale : morbiditatea, mortalitatea..."

„Azi sunt zeci de mii de oameni cari sub o formă sau alta trăiesc din aceeaşi pungă a ţăranului. Sunt în fiecare sat cel puţin zece lefegii, ceea ce face un condei de 400 mii de lefegii ; apoi comunale urbane, apoi statul. Dacă vom pune 100 000 nu greşim (...) Clasele consumatoare cari nu produc nimic se ridică la un milion (...) Două din trei părţi (2/3) din viaţa sa trebuie să cheltuiască un om pentru a susţine statul şi societatea, care nu-i dă nici o compensaţie (...) A. dacă clasele dirigente compensau munca ţăranului prin munca lor (...), atunci altceva (...). Dacă cu aceeaşi sumă de putere musculară ţăranul, prin instrucţie, ar fi ajuns a produce de zece, de douăzeci de ori pe cât produce azi cu instrumente primitive şi cu metode primitive (...) atunci clasele de jos ar fi ţinut pas în producţiune cu trebuinţele celor dirigente. (...), atunci ar fi fost echilibru şi ar fi fost bine. Dar clasele dirigente (...) sunt tot atât de inculte ca şi ţăranul ; nu sunt în stare să compenseze munca lui".

„Fără îndoială că și în alte țări clasele lucrătoare nu sunt bogate, pentru ele e adevărat axiomul stabilit de Turgot că nu vor câștiga decât minimul necesităților. Dar acolo populația e prea mare în raport cu întinderea statului, cu puterea de producție a pământului. *Cestiunea socială e acolo* înainte de toate *agrară și o rezolvă întrucâtva capitalul industrial care caută a plasa munca țărei suprapopulate în țări nepopulate. Dar la noi cestiunea socială e o cestiune de parazitism.*" (subl. ns.).

„Clasele muncitoare trebuie scăpate de paraziți ; paraziții înșiși trebuiesc, prin o riguroasă organizație, siliți la munca la care se pricep (...) Ceea ce pretindem pozitiv e ca asemenea elemente să nu fie *determinante, domnitoare* în statul român. Nu ne opunem dacă ele se vor hrăni prin muncă proprie, dar nu exploatând munca altora" (subl. ns.).

Așadar, în teoria relațiilor sociale de compensație ni se prezintă un model de „societate naturală" în care se desfășoară o diviziune a muncii nestânjenită de un consum parazitar. Este vorba de distincția, fundamentală în sociologia eminesciană, între „societățile naturale", întemeiate pe muncă, în cadrul cărora indivizii contribuie la dezvoltarea națiunilor din care fac parte, la sporirea „potențialului lor evoluționar" și „societățile artificiale", care au fost abătute din cursul unei evoluții normale, pozitive, fiind împinse într-o stare regresivă pe toate laturile (demografic, economic, cultural etc.), datorită consumului parazitar al unor pături superpuse, „strecurate" în organismul productiv al acelor societăți.

„Când vedem milionarii roșii (...) făcând avere fără muncă și fără capital, nu mai e îndoială că ceea ce ei au, au pierdut cineva și au pierdut fără compensație. *Tertium non datur.* Nu există alt izvor de avuție decât sau munca, fie actuală, fie capitalizată, sau sustragerea, furtul, fie legal, fie ilegal".

„Rolul muncii intelectuale e foarte mare în ordine economică. În adevăr un drum făcut de inginer a înlăturat sute de piedici din calea carului cu grâu, i-au ieftinit transportul, l-au făcut mai capabil de concurență (...). Un agronom, care ar deprinde pe un țăran, cu aceeași cheltuială de forță musculară, să producă de două, de trei, de zece ori mai mult cu aceeași cheltuială de forță muschiulară i-a făcut țăranului un serviciu (...). Clasele dominante cată deci să compenseze prin muncă intelectuală onestă și intensivă cheltuiala de muncă ce le susține."

Pentru Eminescu, orice cultură se întemeiază pe economie, iar acolo unde economiile sunt în declin și culturile vor decădea. „Sărăcia", ca cel mai mare rău al unei societăți, se datorează, în concepția eminesciană, exploatării de tip fiscal-comercial și parazitar, adică acelei exploatări bazată pe furt de plusprodus, pe însușire de venit fără a se acorda nimic în compensație. „Materia vieții de stat e munca, scopul muncii, bunul trai, averea — deci acestea sunt esențiale. De aceea se și vede care e răul cel mare : „sărăcia".

CAPITOLUL III

MUNCA, PĂTURA SUPERPUSĂ ȘI CAPITALUL IN ISTORIA POPOARELOR

1. Munca, pătura superpusă și morala economică

Raționalitatea economică admite, în anumite condiții, sărăcirea unor popoare, ba, printr-o anume robie fiscal-comercială, împiedică clasele salariale din cutare țară să-și „propage neamul", să-și conserve ființa — ba chiar și existența pur biologică. Acest lucru îl remarca Eminescu în adăugirea la textul din Ricardo despre teoria salariului natural. Același lucru îl spune, astăzi, teoreticianul modern, adică cel care a adus cercetarea aceluiași fenomen la zi. „Există o recunoaștere implicită a morții în calculele, în termenii de rentabilitate a raționalității economice. Dacă nu sunt realizate investiții care să permită o reducere a numărului de morți (și, am putea adăuga noi, de salahorizați, adică ținuți la pragul morții), este pentru că, implicit, valoarea celor n indivizi susceptibili de a fi salvați, Vn, este inferioară lui P (prețului investițiilor)" (cf. J. Karsnty, „La culpabilité des survivants", în L. V. Thomas, B. Rousset și T. Van Thao, „La mort aujourd'hui", Anthropos, 1977, p. 199 și P. Baudry, „La sociologie de tragique", p. 76). Economiile nu ascultă, iată, de criteriul vieții și nici de acela al conservării și propagării neamurilor. Raționalizarea economică poate dicta acceptarea morții și salahorizarea popoarelor, ba chiar poate crea un cadru care-o favorizează (salahorizarea claselor și popoarelor) dacă Vn este mai mic decât P (valoarea indivizilor n este inferioară lui P, adică prețul in-

vestiţiilor). Ceea ce trebuie reţinut este că orice sistem, chiar şi cel decretat raţional, poate să provoace o „potenţare a morţii“ (deci o *sporire* a ratei mortalităţii) cu o rată proprie. (Este adevărat că acelaşi sistem, prin progresele sale în domenii auxiliare cum ar fi medicina, poate să obţină şi o ameliorare a şanselor vieţii, dar şi acestea au o distrubuţie inegală între societăţi şi între clase). Exact aspectul acesta îl remarcase Eminescu („Ce ajută dar întâmpinarea cu producţiunea şi exportul au crescut când toate acestea nu se răsfrâng asupra populaţiunii decât sub formă de cădere economică şi morală ? Dar au crescut suma bunurilor existente în România ? Aceasta ar fi un rezultat fericit pentru adepţii şcoalei din Manchester, pentru cari bunurile sunt totul, omul nimic ; dar când acest rezultat au fost obţinut cu sacrificarea imensei majorităţi a populaţiunei indigene, un român nu se poate felicita“ ; Opere, X, p. 198).

Prin urmare, există un criteriu încă mai profund al raţionalităţii unui sistem şi acela constă în raportul dintre procesele de agravare a riscului mortalităţii şi procesele de ameliorare a şanselor vieţii. Referindu-se la procesele agravante, Eminescu observă : „În unele judeţe populaţiunea scade, în cele mai multe stagnează şi s-apropie de scăderea absolută (...) Şi de ce aceste condiţii de existenţă lipsesc ? Pentru că poporul are un guvern cu mult prea scump pentru nivelul lui de cultură ; pentru că trebuinţele claselor lui superioare sunt cu mult prea numeroase ca munca lui să le poată satisface, pentru că e un popor incult, agricol, ce fusese menit a trăi, poate o sută de ani încă, în condiţii mai primitive pentru a ajunge numai la dezvoltarea agriculturii, pe când trebuinţele statului şi ale societăţii sunt moderne, ultramoderne chiar, sunt ale unui stat industrial, pentru că în locul vechei organizări, care nu costa aproape nimic, avem azi o nouă aristocraţie cu totul improductivă, de sute de mii de oameni cu aspiraţiuni imense, cu capacităţi nule.“ (vol. X, p. 201—202). „Această pseudocivilizaţie, această înmulţire a trebuinţelor“ s-a realizat fără „o sporire paralelă a aptitudinilor economice şi intelectuale“ (ibid.). Şi în altă parte : „nivelul cheltuielilor s-a înzecit, nivelul culturii şi averii publice a rămas acelaşi“ (p. 1971) „Când o societate contractează necesităţi nouă ca a noastră ea trebuie să contracteze totodată şi aptitudini nouă (...) Dacă reforme şi schimbări vin peste noapte, ca la noi, cu aruncarea în apă a oricărei tradiţii, se ajunge unde am ajuns noi. Calităţile din trecut devin insuficiente pentru a susţine exigenţele prezen-

tului, bilanțul puterilor risipite întrece pururea pe-al celor puse la loc, organismul își încheie socoteala zilnică cu deficite cari se traduc în morbiditate și mizerie" (X, p. 201).

Pentru a judeca raționalitatea sistemului trebuie să facem mereu bilanțul „puterilor risipite" contra „puterilor puse la loc". Primele se traduc în riscuri de morbiditate și mizerie, celelalte în creșterea speranței de viață. Dacă raportăm speranța de viață, într-un sistem dat, o societate anumită, la rațele diferențiale ale morbidității și mortalității am putea obține coeficienta de raționalitate a sistemului. Este ceea ce face și Eminescu. Acest demers, însă, este unul de sociologie a populațiilor sau de sociologie demografică.

2. K. Marx, Max Weber, Mihai Eminescu

Există deci sisteme al căror efect, ne arată Eminescu, nu este un spor, ci un deficit. Un om, ori o societate care „trăiește pe datorii, progresează de la zero pe o serie de cantități negative", arată poetul într-un articol de fond din *Timpul*, III, 1878, 23 decembrie). Calculând rentabilitatea unui sistem, ca cel analizat de Eminescu, se extrage concluzia că „valoarea" unei mase de invidizi (Vn) cât cuprinde un popor sau un grup de popoare era sub „prețul investițiilor" (P) necesare „salvării" lor. Ca să se acumuleze volumul unor asemenea investiții ar fi trebuit, mai întâi să se acumuleze aptitudinile producătoare, or acest lucru cere timp și o dezvoltare organică. Și atunci, grăbită să facă reforme și să se îmbogățească, trăind după modelul și trebuințele unei societăți mai înalte și mai dezvoltate (cea occidentală), pătura superpusă n-are de unde scoate „prețul investițiilor" din care să obțină progresul real al întregii populații. Altminteri spus, „prețul acestor investiții" depășește valoarea indivizilor care compun o *masă* țărănească fără aptitudini industriale și deci cu o muncă prea ieftină. Prin urmare, Vn < P. În genere, tehnologiile industriale bazate pe supraexploatarea absolută — plusvaloare absolută — sau cele bazate pe un scăzut coeficient de securitate, cum sunt fabricile rusești ale industriei nucleare — vezi Cernobâlul — își asociază aceeași filosofie economică. În fața unei atari situații, în loc de a proceda la o dezvoltare organică și mai lentă, clasele guvernante creează sisteme a căror „raționalitate" admite ideea *salahoriei colective* și a dispariției unor clase întregi. Sistemele industriale, de pildă, s-au arătat

nepăsătoare cu clasele țărănești. Cazul sistemelor imperiale este un alt exemplu. (Ori, ca să luăm un exemplu actual, cazul comunismului). Redefinind *valoarea* claselor sociale, asemenea pături superpuse, cum a fost și cea comunistă, admit concluzia că unele clase sociale nu numai că n-au „valoare", dar ar trebui stigmatizate cu un „marcator" care se vrea cuantificatorul unei „valori negative". De exemplu, Marx face calcule în studiile sale asupra plusvalorii, din care deduce că burghezia provoacă un *deficit social* absolut, egal cu *plusvaloarea* extrasă muncii sociale, deficit care crește în timp și provoacă de-realizarea muncii proletare. Pentru a înțelege chestiunea să folosim ecuația lui Eminescu :

$S = r + p$, unde :

S = suma de puteri a unei societăți (care la Marx e redusă la munca claselor proletarizate)

r = valoarea cheltuielilor de reproducție a „vieții" claselor muncii ;

p = o mărime care cuantifică surplusul creat de munca socială și care, în viziunea lui Marx, este extorcată (ca plusvaloare) de către burghezie. În teoria lui Marx, mărimea „p" reprezintă *ponderea* (cuntificatorul) deficitului progresiv pe care-l antrenează existența burgheziei. Pura existență a unei clase sociale este, într-o atare viziune, *ocazia* care provoacă un *deficit* ireductibil pentru „speța generică" numită „proletariat". Existența burgheziei este cauza derealizării omului generic proletar. În acest caz, singura formulă de rezolvare a chestiunii este înfățișată a fi *suprimarea* burgheziei prin revoluție mondială. Soteriologia marxistă se naște, deci, direct din calculul economic (și va trebui să vină un român, Anghel Rugină, pentru a dovedi că toate aceste calcule ale lui Marx asupra plusvalorii sunt *eronate* sau, poate, voit deformate, pentru a da o bază econometrică severă teoriei revoluției mondiale).

La Marx, așadar, nu există alternativă la ideea „*Jihad*"-ului comunist și al suprimării unei clase sociale întregi. Singura cale către raționalizarea sistemului este deci *genocidul de clasă*. Sistemul lui Marx are această esență

$$\frac{-B + \Delta p}{p} < o, \text{ unde}$$

B este o mărime negativă care măsoară *costul* burgheziei, adică raportul ei de participare la întreg (la munca socială)

Scanned with OKEN Scanner

Δ p este o mărime foarte redusă care indică rata participării burgheziei la „speța generică" a muncii industriale

p = proletariatul real, care, în viziunea lui Marx, este singurul prin care se realizează speța generică a „omului" ca ființă socială și deci ca „muncă socială".

Raportul poate fi și astfel rescris :

$$\frac{B\ (p)}{p} < o \text{ unde :}$$

B (p) este o „funcție", funcție de organizare burgheză a muncii proletarizate (altminteri spus, modul burghezo-capitalist de organizare a muncii sau, cu termenul lui Marx, modul de producție și de exploatare capitalistă, burgheză a muncii) ;

p = munca proletară (generică), compusă din munca de fabrică și agrară capitalistă ;

B, în această viziune, este un *factor istoric negativ*, căci provoacă a *diminuare* progresivă a condițiilor generice de viață ale lui *p* (proletaristul).

Deci :

$$p + B\ (p) = m + \Delta\ m$$

(unde m = munca socială).

Acest Δm este o mărime negativă progresivă crescătoare (deci o mărime descrescătoare), datorită aplicării funcției B (modului burghezo-capitalist) la organizarea muncii proletare (proletarizate). Rezultatul acestui raport este proletarizarea tot mai extinsă și mai adâncită a muncii. Funcția și deci organizarea capitalistă sau burgheză a muncii industriale, faptul deci că munca slujește scopului burgheziei (capitalizarea progresivă) și îmbracă o formă burghezo-capitalistă de organizare, reprezintă, în viziunea lui Marx, un *factor negativ absolut* al istoriei și el nu poate fi anulat, în concepția lui Marx, decât prin suprimarea lui B, adică a orânduirii burgheze și a clasei capitaliste. Față de o asemenea viziune care admite genocidul de clasă, Eminescu va modifica într-o direcție surprinzătoare această „ecuație socială" și „teoriile" ei subsecvente. În viziunea sa, mărimea Δm nu este o consecință a ordinii și organizării capitaliste (orânduirii burgheze) a muncii, ca la Marx, ci consecința unui raport de consum necompensat în raport

Scanned with OKEN Scanner

cu cheltuielile muncii (care-l fac posibil). Eminescu, deci, nu cere suprimarea clasei burgheze pentru a modifica funcţia şi deci organizarea capitalistă a muncii, cum vor socialiştii, ci *doar* schimbarea *raportului de participare* a consumului păturii superpuse la munca naţională.

Pătura superpusă, care consumă fără nici o compensaţie, din roadele muncii, înscrie societatea într-o atare inecuaţie :

$$\frac{B\ (n)}{n} < o, \text{ unde :}$$

B = funcţia de organizare (exploatare) fiscal-comercială a muncii naţionale (n), care permite un consum necompensat şi extorcare (furt) de plusprodus naţional.

n = „speţa" numită „naţiune" sau, prin simplificare, munca naţională.

Când pătura superpusă îşi va compensa consumul printr-o prestaţie fizică sau intelectuală care să aducă „înlesniri de civilizaţie" muncii naţionale (şi deci să prilejuiască progresul „speţei naţiune"), atunci ea va deveni un factor pozitiv, adică se va transforma din pătură superpusă (clasă negativă, pur consumatoare) în „clasă productivă", care va aduce un spor de „producţie", o „înlesnire civilizatorie" peste cuantumul consumului (de clasă).

Aceasta este diferenţa dintre cele două concepţii sociologice, a lui Marx şi a lui Eminescu, asupra burgheziei şi capitalismului (orânduirii bazate pe capital). Una cere suprimarea clasei prin revoluţie mondială (un fel de „jihad" comunist), cealaltă doar schimbarea raporturilor ei cu *munca naţională*.

In viziunea lui Eminescu o „clasă dirigentă" (ajunsă clasă stăpânitoare şi guvernatoare în stat) funcţionează în regim de pătură superpusă (de „clasă negativă") dacă întreţine cu „speţa naţiune" un raport negativ de spoliaţiune a muncii naţionale, sau de „clasă pozitivă", dacă prin prestările ei fizice şi intelectuale va procura unele „înlesniri civilizatorii" muncii naţionale şi claselor pozitive ale societăţii (în acest caz, ei înşăşi).

Poporul este definit, în această perspectivă, ca fiind totalitatea „claselor pozitive" sau a corpurilor active ale muncii naţionale (ramurile profesiunilor productive, care exclud ocupaţiile şi titlurile bugetivore, strict consumatoare). Trans-

formarea păturii superpuse în „clasă pozitivă“ este, evident, şi o „asimilare“ la cultura poporului, o „coborâre“ în popor, adică redobândirea acelei „greutăţi“ care o preface în clasă eficientă, cu pondere reală în viaţa societăţii, a poporului respectiv.

Baza unică a oricărei civilizaţii şi culturi naţionale, aşadar, este *munca*. Nu e posibilă civilizaţie (sau cultură) fără muncă. Totalitatea celor care trăiesc fără muncă alcătuiesc o pură „superfetaţie“, o „pătură superpusă“, trăind din suma de puteri ale poporului, pe seama, dar în afara şi împotriva, culturii şi vieţii acestuia. Noţiunea de „popor“ este una „sociologică“ şi nicidecum una „metafizică“ sau rasială, la Eminescu. Singura noţiune echivalentă şi cointensivă celei de „popor“ este cea de „muncă naţională“, care devine indicatorul esenţial al „speţei generice“ numită naţiune. Tot ceea ce aduce atingere şi dăunează realizării şi propagării istorice a acestei „speţe generice“ (naţiunea sau neamul) este, prin urmare, un factor negativ al istoriei. Acesta se manifestă peste voinţa şi viaţa lui şi din afara poporului şi a culturii sale, în regim de pătură superpusă, ca o simplă superfetaţie, într-o pură simbioză parazitară cu poporul însuşi. În viziunea lui Eminescu există, deci, două sisteme istorice, şi două linii de mişcare istorică : un sistem organic, productiv, care aduce un spor de civilizaţie popoarelor care-l practică. Acesta este sistemul capitalist apusean şi el inaugurează o linie suitoare în istorie, un progres real, o înaintare în civilizaţie. Al doilea, este un sistem artificial, care este superpus şi întreţine „parazitismul social“ al „claselor negative“ (păturile superpuse) şi antrenează căderea popoarelor, adică declinul economic, declasarea socială şi degenerarea etnică. Acest cuantum de efecte negative se măsoară cu partea de „consum necompensat“, care provoacă un deficit progresiv şi întreţine „depotenţarea muncii naţionale“, a „puterilor organice“ ale unei societăţi („scăderea puterilor sociale“ ale unui naţiuni). În concluzie, părerea lui Eminescu despre *capital* şi ordinea bazată pe el este una pozitivă. Capitalul şi organizarea capitalistă a muncii garantează înaintarea popoarelor în civilizaţie. Păturile superpuse şi organizarea artificială, spoliatoare, neconformă cu starea popoarelor, sporirea consumului şi a trebuinţelor acestora peste valoarea producţiunii reale, reprezintă cauza declinului economic şi a decadenţei morale şi fizice a popoarelor. Cu această teorie a păturii superpuse Eminescu se situează pe poziţia claselor muncii fără a îmbrăţişa concepţia

soteriologică, de Jihad mondial, a marxisto-socialiștilor. Situat pe poziția muncii sociale și naționale, Eminescu este departe de poziția socialiștilor cu privire la explicarea cauzelor mizeriei și la găsirea căilor de ieșire din ea.

Nu vom putea încheia această scurtă examinare a originalității explicațiilor lui Eminescu, până ce nu vom fi examinat cealaltă mare contribuție asupra modernității și a stării popoarelor europene, cea a germanului Max Weber. În viziunea acestui mare sociolog burghezia de tip modern este asimilabilă unei funcții istorice pozitive, adică unui tip de organizare rațională, capabilă să raționalizeze munca și să procure efecte pozitive, civilizatorii „speței sociale". Burghezia modernă a adus o raționalizare progresivă a muncii și a vieții popoarelor europene, din aria occidentală. Această funcție de raționalizare este esența capitalismului modern occidental, în viziunea lui. Există însă, observă tot Max Weber, și o funcție capitalistă irațională, proprie sistemelor capitaliste neoccidentale. Dacă la Marx, funcția capitalistă a muncii (organizarea burgheză), este fatalmente negativă (înseamnă creșterea mărimii Δm, adică a surplusului „furat" muncii proletare), la Max Weber există două expresii pentru organizarea (funcția) capitalistă a muncii (și deci pentru orânduirea burgheză) : una proprie capitalismului occidental (rațională) și alta proprie capitalismului oriental (irațională). Baza diviziunii lor este sistemul religios, mai precis *etica* protestantă. La Eminescu întâlnim aceeași diviziune a Europei, a orânduirii moderne, în genere, dar baza ei este morala economică a „păturii superpuse". Morala economică a păturii superpuse este baza diferențierii funcției supracorporative, adică a modurilor de organizare globală a muncii naționale. Modurile de organizare a muncii naționale pot să decurgă din natura și gradul de complexitate al muncii naționale (organizare naturală, organică sau corporativă), sau din nevoia de acoperire a trebuințelor suprаîncărcate ale păturii superpuse (și avem organizare artificială, i-rațională, neorganică, decurgând din funcția supracorporativă a muncii).

3. Pătura superpusă și destinul popoarelor

Diviziunea organizării muncilor naționale în organizații sau orânduiri naturale, organice și organizații sau orânduiri artificiale, raționaliste, reprezintă baza diferențierii națiunilor,

în naţiuni civilizate şi în societăţi artificiale, semibarbare. Societăţile în care s-au dezvoltat sectoare înaintate ale muncii (cum ar fi munca industrială) vor dezvolta, odată cu trebuinţele, şi aptitudinile de a le satisface, şi astfel vor înregistra un avans, un spor de civilizaţie. Economiile care şi-au dezvoltat, să zicem, o industrie textilă vor produce şi vor vinde haine, pe când economia românească, doar agrară, se află nevoită să vândă lâna neprelucrată. Faţă de acesată primă diferenţiere care ţine de funcţia corporativă a muncii şi deci de diviziunea muncii în corpuri profesionale, putem consemna şi un alt tip de diferenţiere, care decurge dintr-o funcţie supracorporativă, adică nu din nevoile muncii (din natura şi gradul complexităţii ei), ci din nevoile şi trebuinţele nejustificate ale păturii superpuse (de regulă importate sau imitate). Aceste funcţii şi modurile de organizare cerute de exerciţiul lor sunt neorganice, artificiale, adoptate pe o cale pur raţională, de sus în jos, prin legiuiri şi reforme abstracte, prin import de forme goale fără legătură cu fondul. Aceste organizări artificiale costă mult, cât echivalentul întregului surplus al muncii nedezvoltate şi ceva pe deasupra, care se traduce în „progresul“ morbidităţii şi mortalităţii poporului, adică în declin economic, în declasare socială şi în degenerare etnică. Aceste „costuri“ reprezintă „echivalentul“ necompensat al „consumului“ păturii superpuse, al întregului ei sistem de trebuinţe şi de organizaţii. Organizările aplicate muncii naţionale prelungesc, aşadar, morala economică ori amoralismul social şi economic al „claselor dirigente“ (guvernante). Eminescu distinge, iată, între funcţia corporativă, de organizare naturală, emergentă, a muncii, şi funcţia supracorporativă, de organizare superpusă a muncii naţionale, derivată nu starea muncii naţionale, ci din nevoile păturii superpuse. La Marx, funcţia corporativă şi funcţia supracorporativă a muncii coincid şi derivă din organizarea capitalistă a muncii şi din nevoile şi intersele burgheziei, în genere ale clasei capitaliştilor. La Max Weber, funcţia supracorporativă decurge din morala economică a claselor economice şi poate fi pozitivă sau negativă. La Eminescu, puterile muncii, când îmbracă forma capitalului, sunt pozitive, când îmbracă forma organizaţiilor artificial-raţionaliste, aflate în serviciul păturilor superpuse, se manifestă ca nişte cheltuieli neproductive şi deci ca nişte mărimi negative. În acest caz, slujind o funcţie supracorporativă, îndeplinesc o funcţie negativă. Cu analiza funcţiei supracorporative a organizaţiilor de

Scanned with OKEN Scanner

muncă (și ale muncii) începe analiza tipurilor de sisteme sociale. Pentru Marx, această funcție decurge din interesele și concepția clasei capitaliste și, într-o primă perioadă, până în secolul al XIX-lea, o asemenea funcție a avut efecte pozitive. Din secolul al XIX-lea, organizarea capitalistă a muncii începe să joace un rol negativ și se cristalizează conjunctura revoluției mondiale, a „războiului" comunist până la suprimarea totală a capitalismului. În viziunea lui Marx, începând cu secolul al XIX-lea, istoria devine fundamentalist-proletară și soteriologică, adică începe era revoluției comuniste mondiale.

Doctrina fundamentalistă a revoluției comuniste mondiale, ca orice fundamentalism, este produsul sistematizărilor unei secte *ideocratice*. Produsul cel mai însemnat al acestei doctrine este statul totalitar comunist. El este creația ideocrației mondiale nu al claselor oprimate și are, în consecință, o funcție supracorporativă,

Ca orice „sistem promis" sau „făgăduit", el a provocat o „explozie" a speranței claselor oprimate. Atâta vreme cât exercițiul funcției supracorporative a organizației marxiste (comuniste) a generat promisiuni și speranțe de socializare a proprietății și de eliberare a „muncii proletare", fundamentalismul comunist a fost îmbrățișat de categorii largi, mai ales de categoriile care-au ieșit din marea declasare socială provocată de industrializare. Pe măsură ce promisiunile acestea au fost infirmate, sistemele marxiste au fost masiv părăsite și reigmurile politice ridicate pe axiomele lor s-au prăbușit ca niște castele clădite pe nisip. Faptul că sistemul a prins mai ales în Răsărit s-ar putea explica între altele prin natura de sistem mondial a capitalismului care a accentuat proletarizarea muncii mai ales în „periferia" sistemului (mult mai mult decât în zona în care s-a dezvoltat sistemul de fabrică și deci proletariatul industrial).

Ce altceva a blocat profetizarea lui Marx ? Ignorarea totală a caracterului *național* al muncii. Munca nu este *universal-proletară* ci *național-proletară*. Proletarizarea muncii se produce, dar nu într-un mediu capitalist omogen, ci într-unul *național eterogen*. Așa se face că unele „munci naționale" (națiuni) sunt mai exploatate și, deci, mai proletarizate decât altele. În fine, așa cum există o funcție supracorporativă a diviz unii muncii, există și una subcorporativă, care *urcă* din *mediul* adânc, dinspre *substratul* ei etnobiologic. Pentru Marx, în substratul muncii nu găsim altceva decât omul *ca ființă*

biologică. Pentru Weber, deja, în substratul muncii găsim omul religios. Pentru Eminescu, în substratul muncii vom găsi omul național sau etnic (poporul). *Acesta* este invocat în explicațiile economice și de către J. S. Mill și de către Ricardo (în genere de toți economiștii clasici). În *teoria salariului natural*, Ricardo face remarca simplă că grație acestei legi economice a salariului natural clasele muncii își pot *propaga rasa* în istorie. Există deci o comandă secretă, din adâncuri, care răzbate în acțiunile muncii nu pur și simplu ca revendicări ale *muncii abstracte*, ci ca revendicări ale unei unități mai adânci, care este unitatea de rasă (biologică) a unei etnii (neam). Marx ignoră lucrul acesta. Pentru el, în compoziția muncii, adică a sumei de puteri (S) a unei societăți, vom găsi :

S = B (iologie) + A (ptitudini) + B (ani)

La Weber, ecuația este aceasta :

S = R (eligie) + A (ptitudini ; vocație) + B (ani).

La Eminescu, ecuația este

S = E (tnos) + A (ptitudini) + B (ani)

S = suma de puteri (a unei persoane colective — societate ori clasă socială — sau individuală)

Corporatismul și toată gândirea protecționistă a ieșit dintr-o ecuație de „speța" a treia (ecuația eminesciană a proletarului). Proletarul lui Marx, deci, n-are *patrie* și nici *religie*. Se are pe sine ca ființă biologică și ca zestre naturală.

Proletarul lui Max Weber n-are *patrie*, dar are *religie* și *orizont*. Are orizontul lumii protestante și al regiunii în care a înflorit această religie. El are de apărat deci un *orizont geo-spiritual*, o *regiune* și un *etos*.

La Eminescu, proletarul are în sângele și în sărăcia lui „speța" numită „națiune". Întregul neam sărăcește cu el și se poate înălța numai cu înălțarea lui. Aceasta este marea deosebire între cele trei orizonturi profetice ale lumii moderne.

În consecință, civilizațiile se nasc și se hrănesc, în viziunea lui Marx, din muncă proletară abstractă, a lui Weber, din energiile de muncă ale întreprinzătorului religios, a lui Eminescu, din muncă națională.

În viziunea lui Marx, așadar, eliberarea omenirii (a omului) coincide cu eliberarea proletarului. În viziunea lui Weber, eliberarea s-a produs, ca libertate religioasă, deci ca urmărire a unui scop transcendental (a te manifesta întru glorificarea lui Dumnezeu). În viziunea lui Eminescu, eliberarea omenirii

Scanned with OKEN Scanner

se realizează prin și ca eliberare a neamurilor, a muncilor naționale, a omului etnic din ființa proletarului. Marx prezumă o „topire" a tuturor diferențelor într-o singură unitate eshatologică, de esență proletară pură și deci fundamentalistă. Instrumentul acestei libertăți este „războiul universal" (armaghedon-ul) și deci etosul purificator la scară planetară. Weber prezumă și el o „topire" a omenirii diverse în *rațională* a unei *„societăți de piață"* și deci un fel de *neoprotestantism planetar*, adică o replicație a „spiritului protestant" de la o burghezie la alta, până la marginea lumii. La Eminescu, dimpotrivă, eliberarea prezumă întoarcerea cu fața spre neamuri, *slujirea* neamului, „coborârea" păturilor superpuse în „popor". Acest *naționalism universal* este, iată, un *naționalism transcendental*, căci are esența unui *apriorism istoric* și al istoriei. Abia acest naționalism transcendental face posibilă istoria ca civilizație și eliberarea popoarelor. Dușmanul cel mai mare al naționalismului transcendental este cosmopolitismul și naționalismul demagogic, pe care Eminescu l-a stigmatizat în expresii și sensuri definitive. În viziunea sa, naționalismul transcendental are doi mari dușmani : *cosmopolitismul* și *naționalismul demagogic*. Unul este un „dușman extern" (sau exogen), celălalt este un „dușman intern" (sau endogen). Expresia celui din urmă este „statul demagogic". Eminescu înclină să creadă că viitorul poate fi al asocierii dintre cosmopolitism și statul demagogic, ceea ce aduce „semibarbaria". Singurul factor de blocare a unei asemenea *întorsături* a istoriei îl reprezintă munca națională și clasele pozitive. Eminescu, așadar, nu cere *claselor superpuse* nici *convertire ideologică la* fundamentalismul marxist, ca Marx, nici *convertire religioasă*, la raționalismul protestant, ca M. Weber. El le cere să se întoarcă în *serviciul muncii naționale* și deci să producă „înlesniri de civilizațiune" acestei munci. Aceasta înseamnă să devină ele însele „clase pozitive". Tot restul vine după aceea. Dacă te pui în slujba muncii naționale, spune Eminescu, este neînsemnat ce vrei să mai faci cu viața ta religioasă ori cu preocupările tale celelalte. Ele se reazemă pe muncă și deci stau pe cheltuiala ta. Imoralitatea vine din pretențiile la o cultură care stă pe fundamentul nemuncii și pe umerii claselor pozitive. Aceasta reprezintă o „pseudocultură", pretenții „sterpe", „îndeletniciri sterile", care au ca singur rezultat degenerarea etnică (fizică a unei națiuni). Prin urmare, funcția supracorporativă poate bloca funcția subcorporativă și poate afecta direct „speța etnică" a omului și a „claselor pozitive",

conducând în final la *degenerarea rasei* și la dispariția unor popoare. Dacă la Marx, capitalismul duce la degenerarea proletariatului, la Weber poate duce la 'iraționalismul istoriei (dezorganizare, parazitism, dezordine, anchilozarea instituțiilor etc.), la Eminescu, ea poate să ducă la căderea națiunilor și la degenerarea popoarelor (elementului etnic).

Ceea ce rămâne valabil la Marx și Weber sunt „profețiile secunde". Ceea ce rămâne valabil la Eminescu este „profeția primă", cuprinsă și deci sintetizabilă în ceea ce am denumit „naționalismul transcendental". Acesta trebuie să fie orizontul filosofic al oricărei reforme în Răsărit. Clasele care nu se pot împărtăși de la acest *apriorism istoric* vor sfârși în demagogie sau în cosmopolitism și deci vor rămâne ce sunt : clase sterile, parazitare.

Scanned with OKEN Scanner

PARTEA A III-A

PĂTURI SUPERPUSE, CLASE, POPOARE. SOCIOLOGIA ETNOLOGICĂ

CAPITOLUL I

DE LA SOCIALISMUL EVANGHELIC LA TEORIA „CLASELOR POZITIVE"

1. Doctrina heliadistă a socialismului evanghelic

„Amintirile și impresiile unui proscris". „Exilul — România și Francia — Tatăl nostru"; carte uitată a lui I. H. Rădulescu, este una dintre cărțile mari ale secolului al XIX-lea românesc. A-i arunca în uitare pe acești mari oameni, cu teoriile lor, care au răspuns unei nevoi colective adânc înrădăcinate în psihea popoarelor europene, ar însemna să facem jocul unor interese care nu sunt ale Democrației culturale a Europei și cu atât mai puțin ale poporului român. Ca și *Echilibru între antiteze*, și această carte a lui Heliade zace în uitare. Și sub nedemna părăsire a urmașilor. Această carte s-a bucurat de o ediție în limba română grație ostenelii lui G. O. Gârbea. Ultimele două părți cuprind doctrina socialistă de întemeiere evanghelică a lui Heliade, al cărui rol era, în intenția doctrinarului, să fundamenteze *diagnosticarea stării Europei și predicția viitorului european*. Nu vom putea niciodată tălmăci frământul sufletesc al secolului al XIX-lea dacă nu vom ține seama de acest *socialism evanghelic*. Pe de altă parte, nu vom înțelege traseul real parcurs de cultura română în mai puțin de 40 de ani, dacă nu vom urma linia suitoare care ne poartă de la socialismul evanghelic pașoptist la teoria claselor pozitive a lui Eminescu, fără această carte a lui I. H. Rădulescu. Formula sufletească a lui Heliade se lămurește pentru noi în toată amploarea sa numai printr-o asemenea încadrare.

Călinescu a intuit tiparul psiho-cultural al spiritului heliadesc : „mesianism utopic paşoptist". Specificul acestei psihologii este *proiecţia biblică*, amestecul de *elan justiţiar vechi-testamentar* şi *mesianism utopic*. Interpretarea elementelor de trăire cu elemente ale tabloului naturii şi ale macroistoriei, tenta eshatologică a câte unui diagnostic, toate acestea ne previn că formula psiho-somatică este de un tipar special. Spaţiile de mişcare sunt uriaşe, timpul referirii este marea durată eonică (naştere, sau trezire, declin, prăbuşire etc.) oboseala este a drumurilor prin spaţiu colosaliste şi a transgresiunii marilor durate. Categoria de simţire este aceea a înfăptuirilor eroice, a marilor încordări proprii epocilor de aşezare a lumilor sau de prăbuşire a marilor imperii. Pulberea de pe picioarele acestui călător poate fi spălată numai de „marea furtună" („Mare era furtuna, ameninţa să ne înghită. Ea mi se păru binefăcătoare, *căci îmi spăla picioarele de pulberea ce mai era pe ele...*", p. 42). Furtuna capătă proiecţie simbolică, de stihie care deplasează contururi, schimbă faţa lumii şi spală pulberea zădărniciei de pe picioarele Călătorului. Călătorul, el însuşi este marele *Peregrin*, cel ce-şi ia pe umeri grija lumii, înfruntă veacurile de strâmbătate concentrată într-o imensă povară pe umerii lui, căutând Lumina dreptăţii. Psihologia este, aşadar, de tipar simbolic, proiectând trăirile clipei în cadrele arhetipului şi categorializând pe mari dimensiuni. Trăirea în mic dobândeşte proporţii urieşeşti de îndată ce este turnată în tipare arhetipale : Peregrinul, Marele Proscris, Naţia, Antichristul, Mântuitorul popoarelor etc. Psihologia capătă astfel *proporţii mitice*. Timpul istoriei se subţiază şi se vede timpul esenţial. *Istoricitate devine timp al salvării universale. Tirania este răul la modul şi la scară absolută*. Imensitatea este semnul acestei psihologii şi fără ea nu înţelegem secolul. „Fruntea şi pieptul mi se răcoreau la această aspiraţie puternică (...). *Cugetarea ce mă domina era imensitatea*" (I. H. Rădulescu, p. 45). Trăirea exilatului amestecă revolta cu sfinţenia, credinţa anahoretă cu îndoiala purtată până la gândul zădărniciei şi la apostazie : „Omniprezenţa lui Dumnezeu înaintea mea nu mai era un *atribut de glorificare*, ci mai mult un argument tare pentru a mă revolta contra iubirii şi dreptăţii sale. „Ai putut dar n-ai vrut-o. Ţi-ai fi dat mâna cu duşmanul omenirii ?!" (Ibidem, p. 47). Psihologia *revoltei titanice* se intensifică la proporţii colosale spre a se prăvăli în derizoriu şi ridicol în clipa maximală. Socialismul evanghelic nu reţează cu totul scara spre derizoriul contingentului. Regula sa

însă este urcarea pe treptele percepției cosmice, de la sentimente profetice și viziuni colosale la simțul tabloului imensității naturii, astfel încât orice atingere cu derizoriul și contingentul este resimțită ca o somare la suferință. Pașoptistul de tipar heliadesc nu va refuza contingentul, dar îl va proiecta în tiparul suferinței insuportabile, construcția cărții, ea însăși, iese din aceeași năzuință a turnării experienței contingente în cadrele simbolice ale marilor mituri religioase. Cartea I este consacrată Marii Suferințe, este cartea exilului tălmăcit după tiparul *Exodului*, cartea a II-a încadrează suferința insului în structuri colective de ample proporții, pentru ca în cartea a III-a să izbucnească lumina *Profeției* în zarea viitorului european. Că Heliade țintește profetic, este vizibil din modul în care își articulează această carte a III-a. Titlul generic este „Doctrina evanghelică". În cuprinsul acesteia, experiențele popoarelor europene și unele experiențe-prototip (ca cea ebraică) sunt tălmăcite cu ajutorul unor categorii evanghelice: „Nașterea Proletarului Dumnezeu", „Adorațiunea Magilor", „Voința lui Dumnezeu", „Rugăciunea Domnului", „Viitorul", „Dezbinare-Unire", „Martirii". Cartea lui Heliade este unică în cultura română și încadrează într-o trăire și o interpretare metafizico-religioasă o chestiune sociologică de amploare europeană. Secolul al XIX-lea nu poate fi înțeles fără această carte, care într-un fel este una dintre sintezele care teoretizează tipul european de trăire pașoptistă Cu ea se încheie o epocă și se deschide una nouă, în al cărei prag se ivește Eminescu privind departe în mileniul al III-lea. Însă existențialismul etno-istoric eminescian (bine configurat într-o scriere nepublicată de Paul Anghel) nu poate fi înțeles fără precedentul heliadesc.

În treacăt fie spus, întreaga lucrare a lui Heliade este concepută după un scenariu biblic. Cartea I este cartea *„Exilului"*, cartea a II-a este cartea *căderii în istorie* (consacrată analizei și deci diagnosticării situației Europei), cartea a III-a este cartea *profeției și a martirajului*. Secolul este proiectat pe ecranul arhetipurilor și astfel țâșnește nestăvilită profeția. Orientarea teoretică heliadescă din această carte se încadrează în ceea ce s-ar cuveni să numim *sociologia evanghelică. Această sociologie ne cere să încadrăm experiențele istorice colective în scenarii și categorii evanghelice și să interpretăm timpul circumstanțial ca pe ocazia unei epifanii, a unei împliniri promise*. Orice eveniment este câmpul unei tensiuni speciale dintre un *scenariu exemplar de viață* și un *ansamblu de forțe*

care se opintesc să-l dizloce. De aceea sociologia, în concepția lui Heliade, ar trebui să lucreze cu „dublete" categoriale, prin care să poată analiza ansamblul *forțelor oarbe* (care primesc la Heliade *încadrări evanghelice*, fiind considerate *manifestări anti-christice*) și totodată să permită captarea „scenariului exemplar", manifestarea spiritului care se opintește în lupta cu teluricul și devenirea oarbă, cu materia întunecoasă. Nu trebuie, așadar, să ne deruteze garnitura categorială utilizată de Heliade. Păstrând rădăcini în *solul doctrinei evanghelice*, aceleași categorii permit surprinzătoare străluminări în evenimențialul istoric, îngăduind totodată constelări predictive de mare acuratețe, care pot fi invidiate de cele mai „pozitiviste" profeții.

În capitolul „Nașterea Proletarului Dumnezeu", Heliade examinează condițiile care au făcut posibilă „nașterea" omului exemplar. Intenția lui însă nu este una religioasă (nici măcar de sociologie religioasă), ci una istoricistă. El crede că manifestările colective în istorie conțin, în forme nucleare, un scenariu exemplar referitor la „trezirea" („nașterea") popoarelor din somnul istoriei. Cadrul istoric-prototip al unei asemenea „treziri" este, consideră el, oferit de istoria poporului evreu. Valoarea matafizică pe care mizează Heliade în construcția doctrinei sale nu este nici Spiritul pur, nici Materia (inertă), ci Realul corporat, *corporeitatea*. Aceasta este înălțată la rang de valoare matafizică crucială și de postulat al întregii culturi. Ieșirea *omenirii* din sălbăticie presupune un act de personificare colectivă, de *întrupare*. „Instituțiunile lui Moise puneau sfârșitu idolatriei și sacrificiilor umane.(...). În aceste instituțiuni, națiunea întreagă a fost totdeauna considerată ca un singur *individ colectiv*, personificat *sub numele* de Israel.

Israel, de la Moise până la Samuel, fu cârmuit după voința Domnului, exprimată pe muntele Sinai, ca o *democrație sacră*" (Ibidem ,p. 181—182). Democrația sacră fu rânduită să devină cadrul de împliniri al unei mari „promisiuni". („Asemeni instituțiuni, asemeni doctrine, asemeni scriitori, nu puteau lipsi să producă, curând ori mai târziu, și un om-superior prin excelență (...) Ebreii așteaptau deci pe acest om regenerator, pe acest organizator al unei societăți perfecte (...). Ei așteptau pe acela care era să cuprindă și să concentreze în el toate ideile, toate meditațiunile (...) celor cari doreau, ca să zic așa, Binele, Frumosul și Perfectul. Pe cel care, după experiența și luminile trecutului ebraic, avea să adaoge la acestea și *teoriile* lui, descoperirile lui, combinațiunile lui, *morala sa exemplară*, o

putere rară de vorbire și de *energie*, o *voință* tare și sacră, o *abnegațiune totală* de el însuși, o *hotărâre* mai presus de orice încercare, pentru ca să convingă, pentru ca să dea de pildă și ca să împingă omenirea spre acel imperiu de dreptate, de frăție, de pace și de fericire. Omul acesta era Messia sau mijlocitorul, destinat a *reconcilia umanitatea căzută cu corpul, materia* cu spiritul..." (Ibid, p. 183).

Este de remarcat câtă însemnătate acordă Heliade ideii corporalității. Istoria merge în direcția împlinirii de sine a omenirii numai în cadrul unei noi pneumatologii, a unui real corporeizat. Corpul, așadar, capătă semnificațiile acelui receptacul al transcendentului care a despicat vremelnicía întrupându-se. O asemenea demnitate metafizică a corporeității ține de concepția culturilor mediale și nu întâmplător între cei pe care Heliade îi socotește exemplari pentru umanitate sunt trecuți și grecii.

Messia era Ființa destinată să rezolve problema antinomiilor. Aceeași aspirație spre bine a existat, sub diferite forme, și la alte popoare. (...) Filosofia lui Platon ne invederează aceleași instituțiuni, aceleași silințe și tinde către același scop." Într-un atare context Ioán, „care predică la Greci, se servește de alt metod, dictat de natura și dispoziținea auditorului său". (...) Iată cum începe el: „La început a fost rațiunea și rațiunea era la Dumnezeu, și Dumnezeu era rațiunea" (...) Sf. Ioan se anunță ca un om care are să predice religiunea *rațiunei* sau *logos*, singura religiune vrednică de *omul logic* (...) „Căci numai această religiune luminează *pe tot omul ce intră în lume*" (s. n.) Cel ce nu vrea s-o cunoască, tăgăduiește Adevărul; acesta e *omul minciunei*... (...) Rațiunea este deci Spiritul Adevărului. Dar unde s-a conceput Logos prin Spiritul Adevărului? — În sânul unei fecioare. Nu căutați dar rațiunea în cetățile ce se aseamănă cu Sodoma și Gomora. Nici la oamenii cari, prin *viața* și *faptele lor*, nu vă dau exemple de *inimă curată* și de *sfințenie*; Rațiunea se poate dezvolta *numai în mijlocul popoarelor libere și curate* și numai acolo se poate propaga (...). Vorbind de rațiune i se dă ca reședință *creierul*. Dar *rațiunea divină*, ce are să *mântuie lumea*, nu se poate concepe decât într-o *inimă de fecioară* — acolo se găsește ea și de acolo se răspândește *curată* și *caritabilă*. Rațiunea aceasta (...) se manifestă omenirei din neam în neam, după cum se poate dezvolta și în individ dintr-o epocă într-alta" (Ibid, p. 184—186). Grecii, remarcă Heliade, ies în întâmpinarea ecologiei creștine a corporalității cu o concepție des-

pre dubla pneumatologie : aceea a „omului logic" şi aceea a „omului mincinos", necurat. Aceste modele umane încadrează societăţi întregi în orizonturi pneumatologice distincte : cetatea ideală, de o parte, Sodoma şi Gomora de alta. „Popoare libere şi curate" într-un caz, cetăţi decăzute (pneumatologii degradate) în celălalt. O distincţie care o evocă pe aceea dintre „popoare christice" şi „cetăţi anti-christice". Că şi în acest caz Heliade aşează pe primul plan corporeitatea, interpretată ca real viu (însufleţit), se vede din respingerea concepţiilor care caută raţiunii un sediu în creier, când adevărata ei reşedinţă, ne spune Heliade, este „inima fecioară", adică *trăirea pură* (dreaptă, liberă, egalitară, justiţiară şi inocentă). Istoria i se înfăţişează lui Heliade ca orizontul unei pneumatologii expansionare. Raţiunea crescând la toate popoarele din secol în secol, ca să îndeplinească mântuirea omului, trebuia, după legile eterne ale Providenţei, să se întrunească într-o raţiune colectivă. Apoi să se personifice, să se *încarneze*, să se îmbrace cu materia, să înnobileze şi să armonizeze materia omenească (...). Căci numai prin materie se lucrează materia". (Ibid, p. 187). Nimic nu prinde fiinţă, nu ajunge la împlinire decât prin întrupare şi corporalitate. Orânduiala dreaptă este aceea care primeşte confirmări în oglinda unor armonii materializate. Puritatea, sfinţenia şi suferinţa sunt realităţi simţuale. O asemenea concepţie, care coboară transcendentul în imanent, înălţând corpul la rang de idee metafizică are o semnificaţie cu totul aparte într-o epocă ce pare a fi traversată de alte năzuinţe metafizice, unele ce merg în direcţie opusă, stârnind cea mai agresivă contestare a ideii de corporalitate din toată desfăşurarea istorică a culturii europene. Concepţia shopenhaueriană, bunăoară, merge până acolo încât asimilează corpul şi corporeitatea unui orizont ontologic. Epoca este traversată de năzuinţa spre alte „încercuiri" metafizice, în centrul cărora pulsează „nimicul ontologic". Marginalizat, ignorat de gândirea superioară, corpul şi corporalitatea devin pradă încadrărilor deformatoare ale unor curente precum : hedonismul pragmatist în etică, pozitivismul în gândirea teoretică (a ştiinţelor), existenţialismul nihilist (în filosofie) etc. După suferinţele ce păreau înconjurate din toate părţile de cumplirea abisului ontologic se ajungea la ideea unui *corp* exilat cu totul din zarea preocupărilor metafizice mai înalte. Ideea „nimicului ontologic" va face gloria filosofiei occidentale de la Kant şi până la Heidegger. Cultura română însă, cum vedem, se va opinti să reabiliteze metafizica,

ideea corporalității. Nici una dintre societățile europene n-a fost confruntată atât de tragic cu procese istorice de amplă desființare a realului ca societatea românească. Corporeitatea etno-somatică și cultural-spirituală a acestei societăți se afla sub primejdia unei tragice degradări, a unei desființări ontologice. I. H. Rădulescu explică această primejdie prin teoria curentului de înaintare a nordului către sud, „a comunismului de la nord, care uzurpă proprietatea în folosul unei singur despot" (Ibid, p. 171). Proprietatea are la Heliade și înțeles de „patrimoniu" aflat în folosința poporului. Cadrele sale istorice de utilizare sunt „averile".

„Pentru ce, dar v-ați răsculat? Pentru ca să punem la locul lor pe fiecare din aceste elemente civile, politice și sociale răsturnate și dezlocate cu forța (...)

Ca să recucerim averile publice ale mănăstirilor (...).

Pentru ca să asigurăm proprietatea privată și publică, amenințată de acest regulament *organic* ce ne-au fost impus de baionetele rușești (...)

Pentru a asigura țara, în contra vicleniei acestor străini, cari s-au făcut instrumente ale țarului, ca să ajungă uzurpatori ai patrimoniului nostru.

Pentru a înăbuși o răscoală urzită de satelitu țarului care ne pregătea hoția, măcelul, anarhia, ca să dea pretext armatelor rușești să intre în țara noastră și să se așeze aici, ca să amenințe în același timp Orientul și Occidentul.

Pentru ca să susținem ordinea amenințată, să salvăm proprietățile și viețile în pericol și să ținem în respect intervenirea protectoratului străin (...)

În fine, pentru ca să ne apărăm și să ne asigurăm drepturile, instituțiunile și proprietățile noastre materiale, intelectuale, morale, politice și religioase:

C-un cuvânt, pentru *a păstra și a putea să producem!*" (Ibid, p. 170—171).

Într-o asemenea viziune mișcarea românilor în secolul al XIX-lea este pusă într-o lumină metafizică fiind interpretată ca mișcare de *stăvilire* a unui curent care aduce primejdia unei desființări ontologice, a degradării pneumatologiei etno-istorice a latinității dunărene. Istoria românilor în secolul al XIX-lea primește tălmăciri metafizice fiind ca o reacție pentru conservarea stării de echilibru a pneumatologiei europene amenințată de un proces de amplă degradare ontologică în zona aceasta de cumpănă a Orientului cu Occidentul. Un *real*-cumpănă care ar suferi o degradare ontologică ar deveni, ast-

fel, un câmp de mare primejdie pentru echilibrul pneumatologic al raportului Orientului cu Occidentul. Ridicată la un asemenea pervaz metafizic chestiunea românească dobândește o semnificație universală și o întemeiere transistorică. Doctrina lui Heliade, așadar, bate dincolo de zarea sociologică și politologică, dezvăluind aspecte care țin de permanența neamurilor în istorie.

Cum se întâmplă însă că, deși istoria este un câmp de înaintare a rațiunii, din secol în secol, se dezlănțuie la un moment dat, un proces răsturnat care lucrează întru zădărnicirea rațiunii. El crede că un atare proces a început în momentul în care poporul, dând uitării instituțiile democrației sacre și abdicând de la dreptul său suveran, a inventat instituția „absolutismului monarhilor-despoți". Aceasta va iniția procesul de uzurpare a drepturilor sacre, curmând, astfel, înaintarea rațiunii. Iubirea se preschimbă în suferință, frățietatea în ură, salvarea în răzbunare. Se manifestă astfel necesitatea salvării umanității căzută, a reunificării „spiritului cu materia". Aceasta este opera de „renaștere" colectivă a popoarelor, timp al trezirii, epocă a marii creații. Un adevărat timp kairotic se instalează în orizontul existenței istorice colective. Începe era împlinirii marii promisiuni, era renașterii, a „Proletarului Dumnezeu", a „Omului colectiv", zice Heliade ; pneumatologia intră în vârsta marii reînnoiri, corpul până ieri bolnăv, renaște și el, intrând într-un nou ciclu de viață. Noua promisiune, așadar, are înțeles numai dacă o tălmăcim ca adresare către corp și ca dimensiune orizontică a mișcării ascendente a corporalității. Epoca este a unei împliniri *corporate*. Acest aspect al mesianismului utopic pașoptist n-a fost îndeajuns subliniat, or el este de natură să-l facă distinctiv în clasa altor mesianisme cu care se înrudește. Promisiunea urmează, în viziunea pașoptiștilor, să capete împliniri în orizont secular. Adevărata salvare cuprinde corpul și se atinge când corporeitatea se afirmă și confirmă spiritualitatea.

„Căci numai prin materie se lucrează materia. Rațiunea, ca să ajungă Messia sau mijlocitoare între societatea veche dezordonată și societatea ideală și armonică, a trebuit să se facă om." (...) A trebuit să treacă prin toate vârstele omului, prin toate vicisitudinile vieții, a trebuit să simtă în carnea sa patimile omului, afecțiunile sale, pornirile sale, trebuințele sale fizice, intelectuale și morale. Să sufere și să moară chiar pentru Adevăr, pentru mântuirea omului, care este libertatea integrală." (Ibid, p. 187).

Biruința rațiunii apare astfel ca supremă împlinire a corpului, ba încă păstrează și pentru sine corporeitatea :

„Și după ce au lăsat pe pământ doctrina sa, germenii evanghelici, se așează cu *trupul*, cu materia armonizată, la dreapta Tatălui Ceresc“ (Ibid, p. 187—188).

Christ simbolizează în sociologia evanghelistă a lui Heliade „modelul suveran, puterea și rațiunea colectivă, umanitatea personificată, cu toate perfecțiunile sale, fiul lui Dumnezeu, frate cu proletarul, poporul „suveran“. (Ibid, p. 189).

De la înălțimea doctrinei sale, care, cum vedem, se reazemă pe ideea corpului dinamic, pe devenirea pneumatologică, Heliade observă deosebirea dintre *„un popor despot* și un *popor suveran“*, între unul *„neinstruit, capricios și unul evanghelizat“*, între *„proletarul colectiv“* și un *sistem găsit ca să dezbine popoarele, să le slăbească*, să le aducă în starea de robie“. Acest sistem este sinonim cu *despotismul, un anticristianism“* (Ibid, p. 191).

„Adorațiunea magilor“ capătă în tălmăcirea heliadistă valoare de parabolă sociologică. „Iată ce se întâmplă la nașterea lui Logos (Rațiunei), Mântuitorului nostru : oamenii care adoră lumina proclamă rațiunea ca singura putere care trebuie să cârmuiască lumea, ca singurul rege cu adevărat. Oamenii simpli, cei care formează poporul, se închină și ei rațiunii ce se arăta.

Regele trecutului, Herod și complicii săi, scribii și ipocriții, se turbură și conspiră contra puterii dreptății divine, care va răsturna pe a lor. (...) Herozii din zilele noastre (...) înființează censura, fac legi contra libertății de a cugeta (...), ei recurg mai întâi tot la viclenie, înființând censura, acest călău al rațiunii (...) Herozii recurg la forță (...) În timpul nostru, când lumina începe să se arate, când adevărurile se învederează, regii nu atacă pe sateliții lor, pe creaturile lor, pe cei mai vechi și pe scribi, pe cei care au îmbătrânit în regimul nedreptății și al minciunii.

Cine atacă pe oamenii cei noi ; lovesc în tinerime. Herod vine să extermineze pe toți copiii din Bethleem. Herozii din zilele noastre fac și mai mult : își dau toate silințele să le ucidă sufletele. Ei lipsesc pe tinerime de lumină sau le otrăvesc educația, dându-le învățători iezuiți“. (Ibid, p. 193—194).

Acest sistem organizat nu numai că blochează calea rațiunii, dar provoacă degradarea pneumatologiei europene în două forme. („La Nord, sufletul e mort. În centrul Europei, în mijlocul Franței, sufletul e înjosit și lâncezește otrăvit de

scribii şi Fariseii timpului : iată măcelul cel mai îngrozitor" (Ibid, p. 194).

Parabola cuprinde şi o tălmăcire posibilă la naratologia sociologico-evanghelică : „salvarea vine de la ţara unde Ptolomeii protejau ştiinţele, unde îşi dau întâlnire învăţaţii din toate ţările. Acolo găsea mintea un refugiu : acolo putea să se dezvolte, să se întărească şi să ajungă mare (...) de acolo se putea răspândi pe toată faţa pământului." În oglinda acestei parabole îşi află răsfrângerea şi tâlcul posibil al României. Ca să poată să mântuiască lumea, el pleacă de la cea mai disprețuită din toate cetăţile :

„Şi începu cu Nazaretul.

Începe-va ea cu Franţa, cu acest Egipt al civilizaţiei moderne, ori cu un alt popor şi mai obscur ? Românie ? Te văd ca pe un Nazaret. (...) Tu ai Herozii tăi, proconsulii tăi. Mâna Cezarului de la Nord apasă asupra ta. Christu e persecutat în copiii tăi" (Ibid, p. 195).

Sub pana de doctrinar a lui Heliade Rugăciunea principală a creştinilor îmbracă şi ea haina parabolei sociologice. În felul acesta marele doctrinar găseşte întemeiere metafizico-religioasă pentru doctrina suveranităţii popoarelor. „Dar în Europa creştină sunt două tabere : unii cari credu în Christ, alţii care nu cred şi vor să înşele lumea sub masca celor necredincioşi (...), să se facă organul lui Antichrist şi al sateliţilor săi (Ibid, p. 199). În faţa „popoarelor deşteptate", aceştia „ar avea oribila sinceritate de a ne răspunde prin aceste cuvinte (...) :

Avem turnurile noastre, lanţurile, spânzurătorile, ghilotinele noastre cari funcţionează mai bine şi mai iute decât supliciul Crucei. Avem cazacii noştri, şcoala noastră, iscusinţele noastre, ca să vă putem paraliza, avem pretutindeni îngerii noştri, chiar şi printre indivizii aleşii voştri, ca să dejucăm speranţele tuturor celor ce au prostie să creadă în Christosul vostru. Suntem tari, vă vom zdrobi cu puterea noastră. Suntem avuţi, vă vom corupe prin aurul nostru. Apoi vă vom amăgi, pentru că am avut iscusinţa şi curajul de a ne bate joc, chiar de Dumnezeul vostru.

Ne-au numit adoratorii lui şi-l disprețuim până înlăuntrul altarului ; îl batem pe spatele vostru, şi cădem în genunchi înaintea lui, zicându-i : „Ghiceşte Christu, cine te-a lovit" ? (Ibid, p. 201).

În tălmăcirea lui Heliade parabola Rugăciunii ne arată corpul şi corporalitatea ca singura cale de împlinire sufle-

tească. „Este un cuvântu-bine-cuvântat, care dezminte pe față pe toți ipocriții care se străduiesc a ne face să credem că împărăția Domnului este mărginită numai dincolo, după moarte“ (Ibid, p. 203).

„Christu și frații săi, popoarele, cerându-și pâinea, cu mijloacele de a-și ține viața conform predestinațiunei omului, adică de a-și trăi viața omului *fizic, intelectual* și *moral*.“ (Ibid, p. 205). În orizont pneumatologic *răul* este tot una cu suma de cauze și de „forțe“ care aduc prăbușirea corpului : „Mântuiește-ne de tot răul, adică de Egoism, de Impostură, de Greșeală, de Sclavie, de Invidie, de Ură și de izvorul oricărui rău“ (Ibid, p. 210). „Răul este *mizeria materială, mizeria intelectuală și mizeria morală*“ (Ibid, p. 211). Interpretarea răului este hotărât legată de corp și corporalitate, primește așadar o încadrare integrator-pneumatologică. Imaginea corporeității împlinite în viziunea heliadescă este *oaia*, a corporalului degradat, *țapul* :

„O popoare, voi oilor, care ați dat nelegiuitului Caesar și laptele și lâna, și sângele și carnea... bucurați-vă și fiți gata !

Vocea Rațiunei vă așează la dreapta sa. Vi se promite viața eternă, viața de iubire, de pace... (...) Voi marii pământului, țapi, cari n-aveți nici lapte, nici lână, voi ale căror coarne sunt emblema orgoliului, a forței, a persecuțiunii, tremurați sau convertiți-vă ; ora voastră a sunat“ (Ibid, p. 217).

Realul, așadar, poate avea virtutea corporalității zămislitoare, roditoare sau, dimpotrivă, poate fi sterp, corporeitate spectrală pentru care Heliade găsește simbolul țapului, emblema sterilității și a orgoliului demoniac.

„Supliciul orgoliului“ este „rezervat numai demonilor“. Epoca este a renașterii corpului amorțit, a recuperării pneumatologiei degradate :

„Soarele dreptății, Rațiunea divină, se înalță la orizont ; morții înviază ; cei cari dormiau în letargia lor profundă, se deșteaptă.

Orbii văd, muții vorbesc, paraliticii sunt în vigoare și pășescu (...) Elementele se zbat între ele ca să scape de haosul demonilor, să se unească și să formeze societatea cea mai adevărată...“ (Ibid, p. 214—215). Imaginile de care se slujește Heliade pentru a descrie procesul regenerării omenirii sunt toate luate din imagologia corporalității. În viziunea heliadescă există o regiune și un orizont al Anti-pneumatolo-

giei : acolo corporalitatea intră în amorțire ; este zona întunericului, a gheţurilor :

„Popoarelor, ridicaţi-vă ochii, priviţi la Nord, acolo unde se găseşte locaşul întunericului, gheţurilor, acolo unde domneşte Ignoranţa, Superstiţia, Impostura, Sclavagiul, toate zeităţile Iadului ;

Acolo unde omul este redus la stare de brută ;

Acolo despotismul absolut, printr-o batjocură infernală, şi-a dat numele de *Christianism*.

Regele întunericului, vrăjmaşul Luminei şi mântuirei omului, s-a încarnat cu preferinţă într-un Copac." (...) „Apasă milioane de locuitori, ca să hrănească şi să-şi servească armatele, cari ameninţă în acelaşi timp şi Orientul şi Occidentul (...). Este el adoratorul lui Christu sau Antichristul însuşi ? Este Răul, iată Antichristul din zilele noastre ! Doamne, Dumnezeul nostru, scapă-ne de cel Rău ! Amin !" (Ibid, p. 211—213). Forţa verbului heliadesc proiectează drama Europei pe ecranul unei înfruntări cosmice între cele două principii preluate din scenografia acestuia.

În orizontul pneumatologiei heliadeşti, verbul capătă adeseori condensarea maximei :

„Fiecare naţiune, fiecare limbă, fiecare epocă a avut expresiunea unei convingeri tari, a unei hotărâri neclintite" (Ibid, p. 213).

2. De la socialismul evanghelic la teoria „claselor pozitive"

Paşoptismul european a fost un „laborator" epistemologic al cunoaşterii societăţilor. Problema paşoptiştilor era deopotrivă una sociologică şi metafizică. Angajarea lor totală, cu preţul vieţii, pe baricade şi în armatele revoluţiei ridică o problemă de natură metafizică : merită „popoarele" să-ţi dai viaţa pentru ele ? Ce fel de fiinţă au ele încât să merite sacrificiul suprem ? Paşoptiştii au soluţionat chestiunea în termeni oarecum religioşi. În viziunea lor, popoarele sunt „sediul" Binelui suprem. Suferinţa lor este cristică. Deci ele sunt ipostaze ale Întrupării Dumnezeirii. Ele sunt locul şi sursa Binelui în Istorie. Popoarele sunt providenţiale. În spiritul acesta paşoptist, un August Comte identifică patru „providenţe sociale", distribuite în societate spre a „sistematiza existenţa socială", a-i da *ordine* şi *sens*. Aceste patru providenţe sunt : *femeile, sacerdoţiul, guvernământul* şi *masa populară*.

Scanned with OKEN Scanner

Această a patra „providență socială" este legată de cele trei și este destinată să le mențină armonia prevenind, deci, conflictele lor spontane. „Aceasta este destinația naturală a *masei populare*, care se ataşează atât sexului afectiv prin legăturile domestice, cât și sacerdoțiului prin educație și consiliu, respectiv șefilor temporali, prin activitate și protecție... Aceasta a patra *providență socială* exercită deja oficiul ei deturnându-le pe celelalte trei de la o preocupare prea exclusivă pentru destinația lor." Un I. H. Rădulescu identifica în Popor Christul întrupat. Acest evanghelism social în stare a proiecta o viziune eshatologică în istorie și a identifica mesianic procesele mântuirii în popoare, nu putea să nu intensifice devoțiunea la cauza *sfântă* a popoarelor, ridicată până la *sfințenie* și *act religios*. Pașoptismul este prima mare *religie* care leagă speranța mântuitoare în istorie de popoare și îndreaptă iubirea spre ele, înălțând-o până la decizia sacrificiului, a eroismului religios și a martirajului istoric. Este în afară de îndoială, deci, că pașoptismul a fost o Religie. Dar dacă sursa Binelui este în Popoare, atunci care este sursa Răului ? Pașoptiștii o legau variabil de acele forme de întrupare a Anticristului : monarhi, împărați, papi ; împărățiile și Papa sunt ipostaze ale Anticristului în viziunea lui I. Heliade Rădulescu. Dacă pașoptismul a lucrat cu aceste reprezentări religioase, deja postpașoptiștii vor coborî ideile acestea în aparatul de tip științific. Însă nu vor părăsi criteriul epistemologic pașoptist acest imperativ pe care se va *rezema* toată știința europeană, și anume localizarea Binelui în popoare și a Răului în Suprastructuri. Un Marx va continua, în forme și idei pur pașoptiste, ideea poporului providențial. Deja A. Comte afirmase că oficiul celei de-a patra „providențe sociale" — masa populară — revine, în societatea modernă, proletariatului industrial. Marx, în spiritul celui mai ortodox pașoptism, va proiecta pe un ecran eshatologic religia Proletarului salvator, a acestui nou *Mesia* care vine pedepsitor, cu un război de „exterminare", împotriva „Marelui Exproprietar" spre a restaura Domnia Comunismului eliberator pe Pământ. Un alt sociolog, E. Durkheim, va identifica Morala și Religia cu Societatea. În formele sale cele mai intense, Conștiința comună — esența socialității — capătă conținut, forme și funcții religioase, se manifestă ca o conștiință religioasă. Esența socialității este normalitatea și normativitatea astfel că societatea este însăși întruparea Forței Morale. Acesta este cadrul și spiritul în care Eminescu își va elabora cele două *concepte corelative* ale so-

ciologiei sale : *clasa pozitivă* și *pătura superpusă*. Noi găsim că acestea reprezintă una dintre cele mai curajoase soluții la „provocarea" pașoptistă, fiindcă Eminescu reușește să depășească maniheismul acelor teorii care împărțeau societatea în două părți : una *bună* și una *rea*, cea bună fiind obligatoriu separată, distinctă și inconfundabilă cu cea rea și invers. La Marx, de pildă, această separație maniheistă va conduce la teza fatalității Revoluției, iar cu Lenin această teză va îmbrăca forma nihilistă și anarhică a justificării istorice a *crimei colective*. Teoria sa despre *Statul de dictatură* al proletariatului oferă bază de legitimare a exterminării Burgheziei și acelor straturi sociale aflate în vecinătatea Burgheziei, care, în viziunea aceasta halucinatorie generează capitalism zi de zi, ceas de ceas. Între clasele acestea care generează capitalism, Lenin plasează Țărănimea și astfel induce în filosofia politică europeană una dintre acele idei anarhonihiliste conform căreia țărănimea trebuie ori proletarizată ori exterminată. Politica colectivizării forțate a ieșit din această viziune. Cum vedem, asemenea concepții au la bază *împărțirea maniheică a Societății într-o parte bună și una rea*, o clasă exploatată și una exploatatoare, o clasă rea și una bună (vezi teoria polarizării societății a lui Marx); din care nu se întrevedea altă ieșire decât Revoluția exterminatoare. Salvarea era tot una cu *eliminarea clasei rele*. Viziunea pașoptistă atribuie funcție salvatoare procesului de întoarcere în popor, de „înălțare a poporului". Forma rusească a acestui evanghelism social a fost narodnicismul iar varianta lui românească a fost poporanismul lui Stere.

În viziunea lui Eminescu este eliminat acest maniheism. Pentru sociologia lui, *mântuitoare* este *munca* și vinovat este *huzurul*, traiul din munca altora fără a le oferi nimic în schimb. În sensul acesta, Eminescu, în conformitate cu această idee filosofică, va elabora un concept sociologic adecvat pe care nu-l va mai lega strict de clasele de jos, ci de acele clase și grupuri ale societății *de sus sau de jos*, care prin prestațiile lor, fizice și/sau intelectuale aduc un *spor* societății, o împlinire, o sporire. Atunci când clasele de sus aduc, prin munca lor intelectuală, „înlesniri de civilizație", clasele de jos, vor fi incluse și ele în categoria „claselor pozitive". Prin urmare, Eminescu nu va mai împărți societatea în Proletariat și Burghezie, dând semnul plus celui dintâi și semnul minus celei de-a doua. El va distinge între *clase pozitive*, care, în Apus, observă el, cuprind și Burghezia, adică posesorii capitalului,

și *pături superpuse*, acelea care *ies* din rândul societății (claselor pozitive), se situează deasupra acestora, făcându-și o îndeletnicire și o funcție de consum și huzur. Abia acestea sunt elementul răului în societate. Însă Eminescu, așa cum vedem, le raportează la o *teorie a muncii* nu la o *teorie politică* a *claselor* ca Marx. Din acest punct de vedere, conceptul său de pătură superpusă este mult mai apropiat de conceptul de „elite-vulpi" al lui Pareto (și Machiavelli). Prin urmare, înțelegerea conceptului eminescian de *pătură superpusă* reclamă lămurirea prealabilă a câtorva chestiuni : a) teoria echivalenței muncilor ; b) teoria despre „ecuația socială" ; c) teoria compensației și d) teoria maximizării muncii prin inteligență și caracter. Vom spune, înainte de a trece la examinarea acestor articulații ale unui concept sociologic atât de important, doar câteva chestiuni în plus. Facem, de la început, observația că, în viziunea lui Eminescu, *posesorii de capital* sau burghezia nu sunt, ca la Marx, o clasă cu *funcție negativă* în istorie (de exploatare și alienare) ci, dimpotrivă, se încadrează în „clasele pozitive" ale societății. Nici comercianții nu sunt alungați în „clasele negative" câtă vreme operațiunile lor augumentează valoarea produsului. De îndată ce operațiunile comerciale vizează umflarea artificială a „prețului" în dauna valorii, aceștia joacă funcții negative. Deci nici comercianții nu sunt, ca atare, situați în rândul „păturilor superpuse", cum s-a spus de unii exegeți ai lui Eminescu. Marele poet și sociolog se deosebește, iată, de *gândirea fiziocrată*, care asimila „clasa pozitivă" la „posesorii de pământ". Conceptul său de „pătură superpusă", așadar nu e vetust („depășit", au spus unii „literatori", care s-au crezut îndreptățiți să-și ridice nulitatea teoretică și dificultatea de înțelegere la rang de „criteriu" de judecare a gândirii eminesciene. Numele lor nici nu merită pomenit) ; conceptul său continuă să joace un rol teoretic și epistemologic pe care nu l-a preluat încă un alt concept în sociologia europeană. Cel paretian de elită nu este întemeiat pe o teorie a muncii sociale, ca la Eminescu, iar cel marxist este maniheist. Poate la Max Weber să întâlnim unele dezvoltări care ar putea încercui acest concept al lui Eminescu. Dar chiar și așa, referențialul eminescian lipsește la sociologul german, astfel încât noțiunea lui Eminescu nu poate fi cu nici un chip înlăturată din sociologie. Ar fi tot una cu o *extirpare*. Iar cel ce-ar face-o ar trebui să reinventeze exact conceptul lui Eminescu. Vom preveni deci acele *rătăciri* ale unor intelectuali onești, care, intimidați poate de

falsele străluciri ale unor literatori la modă, ar putea comite eroarea aruncării peste bord a unuia dintre cele mai strălucite noțiuni izvodite în cultura teoretică europeană. Mai ales că această noțiune ne scutește de „șovinismul" politic și social al unor concepte și teorii de largă îmbrățișare, cum știm că a fost aceea a lui Marx, în chestiunea burgheziei. Conceptul lui Eminescu ne previne să identificăm „pătura superpusă" cu *referențialul* ei *politic*, *economico-social* sau *etnic*. În rândurile acesteia pot fi elemente etnice străine de poporul peste care au ajuns să „guverneze", dar niciodată noțiunea aceasta politică, economică și sociologică n-ar putea fi confundată cu *grupul etnic*, din care provin acele elemente. Nici termenul de *xenocrație* n-ar putea fi asimilat „șovinismului". În fapt, conceptul de xenocrație are un sens „tare" și unul „slab". În sensul tare, acest concept se referă la situațiile în care *pătura superpusă*, etnic eterogenă, *înstrăinează* plusprodusul procurat de munca națională (a societății peste care guvernează). În sensul „slab", acest concept definește situațiile în care puterea, indiferent de modul utilizării ei (pozitiv sau negativ pentru cei dominați), aparține *străinilor* de etnia „cucerită" ori „stăpânită". Chiar și în cazul acestui concept, nu găsim temeiuri suficiente de respingere ori chiar și numai de precauție, fiindcă cine ar putea să nege că „stăpânirile străinilor" n-au vizat, de fapt, niciodată, fericirea popoarelor. Ar putea spune cineva că stăpânirea rusă în Basarabia a fost un fenomen pozitiv prin ceva ? Ori cea maghiară (atât cât a fost) în Transilvania ? Însă dacă Eminescu desfășoară critica xenocrației, el o face pentru sensul „tare" al conceptului, adică pentru acele xenocrații care îmbracă forma negativă a păturii superpuse. El are, cum o să arătăm, un regim de utilizare diferențială a conceptului pentru situațiile în care străinii au pătruns prin cucerire și au civilizat (pe care le acceptă) și cele în care străinii au pătruns prin infiltrare, prin strecurare și n-au civilizat. Pe acestea le critică Eminescu. Dar nici pe acestea în bloc, fiindcă el are grijă să distingă *empiric* între acele elemente imigrate care s-au asimilat „claselor muncii" și cele care au alcătuit doar clase de consum și speculă, necontribuind prin nimic la progresul societății locale. Pe acestea le biciuiește nemilos.

Desigur, putem admite întrebarea cu privire la „validitatea" conceptului eminescian de pătură superpusă câtă vreme găsim că acele părți ale „capitalului speculativ" sau „prădalnic", cu termenul lui Max Weber, ar avea, chipurile, o *funcție*

pozitivă în istorie și în societate (adăpostiți de dialectică, cei ce pun această întrebare vorbesc de o funcție pozitivă a răului, a negativului în istorie și astfel justifică orice). Procedând în acest mod, însă, orice sociologie încetează, teoria ordinii și distincția progres-alienare își pierd orice temei. Teoria raționalității, a formelor „normale" și „patologice", în genere, a *răului* în istorie, se prăbușește cu totul în asemenea poziții care se arată dispuse să justifice orice, și deci să asimileze faptul că ceva se *întâmplă* cu ideea că tot ceea ce se întâmplă, fiind *real*, este și *moral*, deci și *necesar* și *bun* și *adevărat*. Pentru a lămuri cititorii asupra problemei *validității* conceptului eminescian îl vom examina în vecinătățile lui teoretice pe plan european. Sperăm să putem dovedi că noțiunea lui Eminescu participă la un spirit teoretic european și că deci nu este singulară și stingheră. Mai mult decât atât, vom încerca să verificăm dacă liniamentele teoretice ale unei asemenea noțiuni fac parte din câmpul și problematica majoră a culturii teoretice europene ori, dimpotrivă, conduc într-un minorat teoretic, gnoseologic, în genere, și deci în derizoriu. Dacă putem dovedi că problematica atinsă de conceptul lui Eminescu este una majoră, atunci vom reuși să aducem confirmări asupra anvergurii acestei categorii ca și asupra dimensiunilor monumentale ale gândirii sale teoretice. Sarcina pe care ne-o asumăm, deci, este și aceea de a trimite lumini cât de slabe spre înălțimile gândirii teoretice eminesciene, delimitându-ne net de aceia care vor să deseneze profilul unui Eminescu fără înălțimea teoretică a gândului, ros de patimi și rosturi mărunte, inflamat de „șovinisme" și înecat în „delirul" unui lirism fără viziune și fără luciditate. Noi ne raliem acelor poziții, mereu întărite, de la Iorga și Călinescu la Noica și Manoilescu, ori Vulcănescu și Eliade, care au văzut în Eminescu una dintre marile triumfuri ale spiritului teoretic european.

Conceptul eminescian de „clasă pozitivă" a fost interpretat de mulți exegeți minori ai poetului într-un cadru moral, ca și cum, prin mijlocirea acestui termen, Eminescu s-ar fi limitat la a face *judecăți morale* asupra claselor sociale, ceea ce-ar fi fost, cu adevărat, o chestiune mediocră. Într-o asemenea utilizare noțiunea lui Eminescu ar fi o simplă contribuție de „literator", exprimând mai degrabă o reacție afectiv-morală, un sentiment, decât o „realitate sociologică" despre care se poate spune că există ca atare, indiferent de ceea ce trezește în simțirea moralizatoare a cuiva. Îna-

Scanned with OKEN Scanner

inte de a trece la examinarea noțiunii ca atare, se cere, deci, stăruit asupra acestui mod de a defini conceptele printr-un înțeles care dacă nu-i din morală, atunci înseamnă că-i preluat din *algebră*, prin transfer disciplinar și utilizat în sociologie prin analogie cu ideea de număr „pozitiv" sau „negativ". Chestiunea este mult mai însemnată decât ne imaginăm la prima vedere și noi am examinat-o în mod aprofundat în această carte, într-o încercare de „filosofia realului" în cultura română. Problematica are deci un nivel ontologic și am încercat s-o discutăm începând chiar cu acest nivel. Vom observa, dintru început, că există epoci și culturii care nu străbat cu actul cunoașterii dincolo de postulatul ontologic al „realului pozitiv". M. Eminescu a avut meritul de a fi lucrat cu o altă categorie ontologică asupra realului, cu noțiunea „realului negativ". Abia de la o asemenea înălțime putem înțelege cât de importantă se dovedește a fi teoria eminesciană a păturii superpuse. Înainte de a examina „teoriile" sociologice ale lui Eminescu să zăbovim încă asupra caracterizării eminescianismului ca dimensiune ontologică a românității, a spiritualității românești. Putem vorbi, spune Blaga, despre o „idee Eminescu" și astfel putem înțelege eminescianismul ca pe o dimensiune a României eterne. Eminescu și eminescianismul reprezintă însăși neliniștea românească străfundă în fața realului și a istoriei. Cunoașterea Operei eminesciene este o contribuție la cunoașterea României eterne.

3. Funcția conservatorismului. Absență și visare la Eminescu

Popoarele conservatoare în istorie au îndrăznit să parieze nu pe una dintre „prezențele" lor empirizante în istorie, ci pe *virtualitățile* lor bine conservate de *tradiții*, adică pe partea aceea de *absență* (lipsă, deficit) din *actualizările istorice*. O asemenea „absență", având natura stărilor potențiale, este situată în trecut, este „materia" tradițiilor. Ea nu poate fi altfel apărată decât în și ca mare valoare, ca tradiție în stare să inducă o puternică solidarizare afectivă, ca imagine religioasă, ca mit și, deci, ca *imperativ* al „lucrului" absent, în tot ceea ce pare a avea suficiență prin actualizările empirice, istorizante, luate în sine. Când comerțul e lucrativ, când inițiativa-i reușește, când destinul îi surâde, poporul conservator își aduce aminte de comanda „Dumnezeului" tradițiilor sale, de

imperativul valorilor și tradițiilor sale nucleare și se *întoarce* în comunitate, înspăimântat de cât de departe l-au dus actualizările sale, punându-l sub primejdia *pierderii de sine. Insul ieșit din mijlocul popoarelor conservatoare, oricare ar fi el, va uita de îndată imperativul profesiunii, al clasei, al locului de migrație, punând mai presus de toate imperativul întregului prin care se ține, al comunității.* E rău, e bine? Nici una, nici alta. Este *real*, adică este un tip de manifestare care, în orice actualizare istorică, „știe" să se țină la un *nivel mai profund de realitate*, acela al etnicității sale (de natură cosmică). Cât de ciudat este să constați că Marx, un evreu, în ciuda imperativului din care iese și probabil ca expresie a unei actualizări revoltate în raport cu întregul (ca și a lui Spinoza altădată), pledează pentru a se miza exclusiv pe un factor istoric de actualizare, care este clasa socială. A proiectat astfel matca salvării etnice în utopia unei salvări universale. În felul acesta a înlocuit *comunismul etnic* și *religios* (care pulsează în nucleul oricărei etnii, ca forță întotdeauna potențială, ca absență activă în suma diversificată a actualizărilor istorico-sociale) printr-un *comunism de clasă* (proletarism) și astfel a predicat năzărirea unei salvări universale (prin ignorarea granițelor etno-lingvistice, etno-culturale, etno-teritoriale etc.). Cum n-a observat el, cel atât de exersat în dialectica contradictoriului, că astfel *partea* (par-idul) se instalează în locul întregului și începe domnia omogenului? *

Nimeni, ca parte, nu poate să compună soluții pentru întreg. Acestea se edifică progresiv și în eforturi conjugate prin depotențializarea forțelor conservatoare până la un punct în care se poate ivi o mare personalitate, un geniu chiar, o mare elită, o cultură, în stare să preia sarcina exprimării intensificate a dureroaselor absențe ale întregului în raport cu toată suma de actualizări spațial-istorice ale popoarelor. Iată de ce, pe ideologiile clasiale, se poate miza numai în planul actualizărilor empirizante și în cercul intereselor de clasă, nicidecum într-un cadru universal (trans-empiric și deci trans-istoric). Singura *„realitate" a întregului* se află în *va-*

---

* Orice actualizare stârnește o potențializare care este cu atât mai puternică cu cât gradul actualizării este mai înalt, precizează Șt. Lupașco. Astfel, la capăt (dacă există unul), rezultatul este fie dezastrul ontologic (desființarea întregului prin despicarea pe care o provoacă actualizarea unui dinamism peste nivelul de contracarare a dinamismului opus), fie, dacă potențializarea se poate opune dezactualizării totale, reinstaurarea întregului.

lori și tradiții, în *urmă* așadar, niciodată într-un orizont utopian, într-un *viitor fără legătură* cu *nucleul tradițiilor* unui popor. Or, marile tradiții, viziunile cosmologice, miturile, sistemele religioase etc. sunt în urmă, adică înaintea oricăror experiențe și în afara lor, având valoare de structuri *apriori* și deci de funcții transcendentale. Istoria ca sumă de actualizări empirizante nu le poate ajunge și nici epuiza vreodată. Față de aceste structuri, toate utopiile sunt ateiste, antitradiționaliste, urbaniste și deci antițărănești (căci sunt ieșite din medii artificiale), desacralizante și empirizante. Ne dăm seama acum de semnificația predispoziției pașoptiștilor pentru un curent de valorizare a evanghelismului în cadrul doctrinei lor. Conceptul central în sociologia evanghelică a lui Ion Heliade Rădulescu este cel de „popor cristic".

„Popoarele cristice" sunt acele popoare care, convocând o valoare religioasă, și deci „activizându-și" structura de sacralitate (câmp de potențializare a întregului), reușesc să diminueze sau chiar să inhibe acele actualizări agresive care, sub justificarea imperativului momentului istoric (ideologiile istorizante, utopiene) distrug *lucruri* care au valoare pentru memoria și deci ființa unui popor. Familiile care se prăbușesc în consumerism, inhibându-și complet dinamismele de sens opus, își pierd memoria și deci ființa. În aceste familii se dezlănțuie *furia distrugerii*, un adevărat *furos barbaricus* care aduce pe urmele lui stingerea. Adeseori, în asemenea medii familiale se poate declanșa o *neliniște de copleșitoare proporții* și o *nevoie de intensitate dureroasă de identificare cu o tradiție*, cu un mediu de intimitate și armonii, de liniște și apartenență etc. Testul Lücker aplicat unor studenți care ies din familii cu un standard material ridicat dezvăluie configurații în care grupul *1 ; 5* este ales pe primele două locuri și grupul *3 ; 4* pe ultimele două. Această opțiune este *indicatorul unei angoase tipice*, simptomatică pentru familiile care se simt amenințate de pierderea „memoriei" și în care plutește o teribilă nevoie de identificare cu o tradiție. Aceeași structură ne previne că forțele potențializării se opun unei „dezactualizări" a întregului. Nu s-au făcut încă cercetări asupra semnificației nevrozelor în corelație cu criza arhetipului gospodăriei, a „locului" părintesc, a „casei" ca *imagine* în care și prin care se con-centrează ontologic forțele care evocă întregul. Stratul cel mai adânc afectat în toată gama nevrozelor legate de „arhetipul" gospodăriei este „memoria strămoșilor". Pierderea acestei „memorii"

aduce după sine o agresivitate fantastică, reacții de desolidarizare (barbarism), distrugerea lucrurilor (criza declanșată de opacizarea lucrului, în care nu te mai poți oglindi, care la rândul său este legat de pierderea „interiorității" sale. Forțe secrete foarte adânci îl leagă într-un *concentru* pe care-l trezește *imaginea* subconștientă prin care se exprimă sentimentul (libidoul) apartenenței. *Opacitatea lucrurilor* stârnește *agresivitatea* în mod fatal. Ea este *semnul desacralizării mediului*, a obiectelor, care astfel devin semne ale „materiei inerte", *epifanii ale morții*, de unde agresivitatea, care nu este altceva decât o *spaimă refulată și recanalizată* în formă deghizată a *„libertății" actului agresiv*. Toate aceste fenomene sunt expresii ale *crizei sentimentului de apartenență, ale desacralizării (inhibării forțelor de evocare a întregului)*, ale *prinderii memoriei colective*. Nu întâmplător toate *utopiile sunt antitradiționaliste, ateiste, holistice și antiintimiste*. Ele sunt cadre de manifestare deghizată ale „materiei inerte", care este și ea holistică (compactă, monolitică), impenetrabilă și deci inertă (antiintimistă) etc. În orizontul pietrificat singurul „sentiment" care se poate ivi este unul sălbăticit : *Spaima*. „Ca o spaimă împietrită, ca un vis încremenit", spune Eminescu în manuscrise referindu-se la un atare orizont ontologic. Astfel se ivește pe lume domnia agresivității generalizate, războiul tuturor împotriva tuturor.

Nu întâmplător, poporul care s-a apropiat cel mai puternic de modelul actualizărilor utilitar-pragmatice, instrumentale, cel englez, a avut cel dintâi viziunea monstrului sub a cărui putere se așează o asemenea „mizâ" ontologică. Acesta este *Leviathan*, pe care l-a văzut în toată grozăvia lui un englez, Hobbes, și l-a tălmăcit lumii.

Așa cum, pentru o etnie, valorile culturale (con-sacrate prin sistemele tradiționale) recuperează și conservă întregul pe dimensiunea timpului și a spațiului, apărând-o astfel de acele actualizări care i-ar aduce distrugerea memoriei, tot astfel, pentru o familie, un asemenea rol poate fi jucat de tot ceea ce evocă *amintirea strămoșilor*, suveniruri, obiecte transmise *din generație în generație*, care pot să nici nu aibă altă valoare (nici măcar decorativă) decât una strict sentimentală. Exact ca *imaginea*, aceste „fleacuri" opresc dezactualizarea supremă a familiei ca unitate a întregului și astfel prezervându-i memoria îi conservă ființa.

Rolul antologiilor din literatură, de pildă, este preluat în *casele țărănești* de *fotografiile membrilor familiei* și a *ru-*

delor, expuse pe unul dintre pereții odăii de oaspeți.

În casele țărănești, pe un perete era expusă iconografia creștină (figura Fecioarei cu Pruncul și a Mântuitorului răstignit), iar pe celălalt, în ramă de portret, fotografia capului de familie. Mai târziu, fotografiile s-au diversificat și deci înmulțit. În casa modernizată însă nu mai apare nici iconografia creștină, nici *montajul fotografic de evocare eponimă*, semn că influența orașului a slăbit *forțele de conservare* ale familiei ca valoare spiritual-morală nucleară a vechii comunități țărănești.

Uneori rolul *foto-montajului eponim* este preluat de tehnica urbană a albumului fotografic.

Din momentul în care dispare iconografia cristologică putem spune că s-a deschis o criză în orizontul valorilor de orientare ale grupului familial. În fapt, sacrul este și un *câmp de potențializare a întregului* în cadrul unei *actualizări* date, care, prin forța lucrurilor, este unidimensională ! În această calitate de câmp de potențializare a întregului, sacrul este nucleul oricărei tradiții, a oricărui tip de valoare, a operelor mari (structuri estetice), a marilor sisteme metafizice, a poeziei în genere. Și cum „partea" care lipsește în orice actualizare este întregul însuși, e firesc ca „absența" aceasta să fie constitutivă atât realului ca întreg, cât și unuia dintre câmpurile sale de exprimare ontologică cele mai puternice : psihismul. Iată de ce ni se pare că M. Eliade ar avea dreptate : sacrul este o structură constitutivă, esențială, a psihismului uman, adică, într-un fel, este invariantul „materiei psihice". Prin el, întregul, ca realitate obiectivă, se manifestă sub forma *interiorității* și face din om o ființă cu responsabilitate cosmică (pentru întreg). Fără funcția sacrului, această responsabilitate cosmică s-ar stinge și omul ar redeveni materie fizică și biologică, adică s-ar sminti. Grație sacrului, ca structură esențială a conștiinței, întregul ca exterioritate pură devine *interioritate* și astfel în orizontul vieții se ivește șansa „mântuirii". Fără funcționalitatea sacrului viața ar intra în sălbăticia luptei cu forțele morții și s-ar stinge rapid, fiindcă și-ar pierde virtualitatea, câmpul de recuperare a întregului ca echilibru al celor două dinamisme antagoniste.

Prin mijlocirea sacrului, ca structură a psihismului (și deci ca pulsație a întregului în câmpul materiei psihice), viața reușește să atingă acel prag de inhibare a dinamismului morții și astfel atinge eternitatea (care nu-i era dată decât materiei fizice, adică morții). Când Eminescu spune : „căci vis

al morții eterne e viața lumii întregi" el „știe" că întregul unei lumi amorțite, moarte, n-ar putea fi recuperat decât în câmpul visului, singur în stare a mântui existența tragic despicată (tragicul ontologic). Dacă moartea este eternă, adică dacă *forțele materiei fizice* se actualizează la praguri de infinită culminație, atunci *viața* ce poate fi decât o *potențializare maximă*, care, prin chiar acest fapt, se poate opune *dezactualizării sale absolute*, infinite, numai ca *vis*, se poate, deci, salva ca simplă potențializare care, în această calitate doar, „evocă" întregul ; acesta nici nu poate „exista" altfel decât ca vis etern, ca potențialitate pură, adică absolut autonomă. Dar prin chiar acest fapt ea încă *este*, chiar dacă doar *pare a fi*, prinde ființă ca *făptură-de-visare* și astfel este „mărturia" (dar cine s-o audă ori s-o poată zări !?) unui întreg mai adânc și mai puternic decât moartea însăși. Tragismul ontologic constă în aceea că puterea aceasta este, ea însăși, doar o eternă *potentia*, o *potentia sine imperium vitae*. *Visul* apare însă, oricum, ca un al treilea element ontologic. Moartea, viața, visul, iată cele trei elemente ale ontologiei poetice a poemului acestuia al lui Eminescu.

CAPITOLUL II

INALȚAREA ȘI DECLINUL POPOARELOR. PSIHOMETRIE ETNICĂ

1. Înălțarea popoarelor prin elite și căderea lor prin pături superpuse

Propoziția antropologică de bază a lui Eminescu este înscrisă în Mss. 2 262, 42v. „În fiecare om Universul s-opintește" „Omul e o-ntrebare ? fiecare om e o-ntrebare pusă din nou spiritului Universului" (Fragm. p. 76). Forța pe care se reazemă această „opintire" este *caracterul*. Eminescu credea ca și grecii în sensul și rostul hotărâtor al caracterului pentru destinul omului. „Caracterul (concret) uman, complexul însușirilor ce constituie o individualitate omenească" (Mss. 2 254, 390v, Fragm., p. 98). „Între caracter și inteligență n-ar trebui să existe alegere. Inteligențe se găsesc foarte adese — caractere foarte arare" (Ibidem, p. 98, Mss. 2 269).

Scanned with OKEN Scanner

„Ceea ce trebuie încurajat într-o societate omenească, notează Eminescu în Mss. 2 255 (397), sunt oamenii de caracter. Energia centrului lor de gravitate și dreapta ascensiune a liniei lor de mișcare, trebuie descărcată de greutăți prea mari. Precum Arhimede cerea un punct fix, pentru a ridica cu pârghia lumea din țâțâni, astfel caracterele tari și determinate sunt *(cuvinte ilizibile)* împrejurul căreia se-nvârt lucrurile lumii. E drept că ele adeseori sunt rezultatul mișcării sociale. Adesea cel mai oprimat, scapă din presiune afară și devine omul mare. Dar trebuie să fie vârtos ca să scape..." (Fragm. p. 136).

O foarte interesantă „mecanică socială" este izvodită de poet pentru a explica această „zvâcnire" a caracterelor din presiunea exercitată asupra lor. Schema poetului este aceasta:

x

a → c ← b

„a și b apasă asupra lui c. Zvâcnindu-l afară în linia x, ele însile apucă pe urmele lui" (ibidem, p. 136). Așadar, un caracter.

Concepția lui Eminescu despre rostul „oamenilor de caracter" evocă, până la un punct, concepția lui G. Mosca referitoare la „elitele virtuoase". În viziunea sociologului italian „formula politică" heleno-italică promovează o „clasă politică deschisă" (circulației celor merituoși), denumită „elită virtuoasă". Calitatea ei constă în disponibilitatea de a-i accepta în rândurile sale pe cei ridicați din clasele non-politice. În viziunea lui Gaetano Mosca elita cuprinde indivizii ale căror *calități* (psihice, intelectuale, de voință) sunt cele cerute de „formula politică" (de organizare) compatibilă cu dezvoltarea morală și intelectuală a unui popor și a unei epoci, respectiv cu viziunea (concepția) împărtășită de acel popor asupra lumii în cuprinsul acelei epoci. „Formula politică" scapă judecății critice, în analiza lui Mosca, de vreme ce ea se leagă atât de organic de concepția despre lume a unui popor și a unei epoci. Nu e de mirare, deci, că superioritatea unui sistem de formare a elitelor, cel heleno-italic derivă, implicit, din superioritatea concepției pe care-o împărtășește o *populație* (grup de popoare), cea eleno-italică. Acest grup de popoare are meritul de a fi realizat sinteza dintre cele două căi obișnuite de admitere a „postulanților" („veleitarilor") în

elită : aristocratică și democratică. Să reținem, deci, că în viziunea lui Mosca, *puterile* care propulsează indivizii îi selectează și îi organizează sub forma elitei politice, se află toate sintetizate în „formula politică" a unui popor, adică în *organizarea* lui politică. Nimic mai străin de ideea lui Eminescu. Pentru acesta, „formula politică" este cel mai adesea coruptă, reflectă direct interesele și viclenia celor care guvernează și, de aceea, nici nu capătă substanță, cu tot excesul ei morfologic, atât de caracteristic „formei fără fond", „formei goale". Puterile care asigură mișcările de ascensiune deopotrivă pentru indivizi ca și pentru colectivitățile omenești în ansamblu, îmbracă forma sigură a „oamenilor de caracter" și câteodată a unei „mișcări sociale", care îngăduie celui mai oprimat să „scape din presiunea" mecanicii sociale și să „devină omul mare". Așadar, un caracter este un *vector ontologic* ; el nu-și slujește doar lui ci și celor din jur pentru care devine o pârghie de înălțare morală și deci de urcare ontologică. „Orice om reprezintă o putere și o direcție de mișcare. Inconstanța politică consistă într-asta, că atunci când simți că unul are să se urce, te anini de poalele lui. Când simți că o direcție a ajuns culmea accelerațiunii și are să învingă te anini de poalele ei" (ibidem, p. 137).

Eminescu evită amoralismul teoriilor de mai târziu despre elite, de la un V. Pareto și G. Mosca la un A. Etzioni, ca să dăm numai câteva repere. Pentru Eminescu „puterea" reală este aceea care „înalță" ontologic odată cu elitele și popoarele, în una și aceeași mișcare de ascensiune. Această idee eminesciană previne căderea în „mecanica politică" a unui Ortega Y Gasset, pentru care e posibilă o „înălțare morală" a elitei, fără înălțarea morală a masei. Eminescu n-ar fi admis și, în fapt, n-a îmbrățișat ideea conform căreia elementele care se desprind din „plasma socială", deși doresc din răsputeri să „coincidă" cu toți ceilalți, totuși dobândesc șansa *înălțării* în măsura în care se rup de ei, adică se ridică deasupra „omului-masă", a „masei" însăși. În viziunea aceasta atât de ambivalentă a lui Gasset omul de elită găsește în „imboldul" de a sluji regula („imperativele social-culturale" sunt obiectivate în reguli) energia necesară înălțării proprii. Dar aceeași energie care-l înalță pe el, îl și rupe de restul *masei*, astfel că progresul omenesc este opera exclusivă a acestor „minorități de elită" (creatoare), denumite, de aceea, și „aristocrații". Istoria este, de aceea, un proces de progresivă îndepărtare a minorităților creatoare de masele care-și îngăduie

Scanned with OKEN Scanner

o singură libertate : „expansiunea dorințelor vitale", elanul vital.

În viziunea lui Eminescu, de îndată ce „omul superior" s-a rupt de marea masă, ascensiunea morală și intelectuală încetează, este compromisă. Omul de elită nu se poate înălța pe sine, decât ori sub formă *morală* împreună cu marea masă, ori sub formă *imorală* (sau amorală), fără masa socială, prin simplă superpunere și prin *parazitarea* muncii acesteia. În fapt, apreciază Eminescu, omul cu adevărat superior aduce întotdeauna o „înlesnire de civilizațiune", care augmentează *munca socială* și deci ridică condiția colectivă a popoarelor. Elita și masa ori progresează, merg spre civilizație *împreună*, ori, dacă una (elita) se ridică fără și chiar împotriva masei (adică pe seama muncii necompensate a acesteia), atunci societățile merg spre semibarbarie, adică spre mizerie, declasare socială și degenerare etnică. Axul antropologic al unei societăți, așadar, îl constituie oamenii de caracter, nu inteligențele. Eminescu se păstrează aproape de acest postulat chiar dacă observă variabilitatea tiparelor (principiilor) pe care se reazemă mișcarea societăților.

2. Energiile muncii și direcționarea popoarelor

Societățile au caracteristicile „ființelor organice", adică se supun legii corelațiunii de creștere și a „coadaptării". „Unitatea primordială a ființei organice este o *sumă de puteri* care crește într-o progresiune oarecare, dar raporturile dinlăuntrul acestei sume rămân mai mult sau mai puțin aceleași", notează Eminescu în Mss. 2 275B (34) (Frag., p. 291). Între termenii acestor raporturi „se întâmplă, prin coadaptare, o repartiție variată — după mediu".

„Puterea vitală produsă prin ardere mișcă ca un râu morile pe lângă care trece — mai multe mașini intercalate, a căror coadaptare — prinderea de roată în roată — constituie organismul omenesc. Cestiunea e, care e aici mașina cea mai dezvoltată, mașina de muncă (Arbeitmachine). Este musculatura ? Atunci puterea vitală va mișca musculatura spre un anume scop : pradă, război, muncă grea, și celelalte mașini coadaptate nu sunt decât moderatori și transmițători de mișcare.

Este mașina de *muncă*, creierul, atunci musculatura și celelalte mașini coadaptate nu sunt decât mijlocitori și mo-

deratori ai mișcării creierului. Prisosuri enorme de putere produsă /fac/ să varieze mașinăria. Capetele mari sunt copilăroase și nepractice" (ibidem, p. 291).

Teoriile lui Eminescu nu ne mai surprind, astăzi când au fost deja izvodite atâtea cadre teoretice de confirmare a ideilor sale, cum ar fi, bunăoară, psihometria culturală (dezvoltată de Cattel) sau teoria evoluționistă a tehnologiei umane (dezvoltată de Mumford). Să ne referim, pe scurt, la acestea pentru a da amploarea cuvenită ideilor eminesciene. L. Mumford este cel care a elaborat o teorie a stadiilor de civilizație tehnică în raport cu principiul energetic pus în funcțiune de o tehnologie ori alta. Teoreticianul englez constată o strânsă corelație între tipul de energie folosită și tipul de tehnologie dezvoltată. În perioada „litotehnică", „mașina de muncă cea mai dezvoltată", cum ar zice Eminescu, este bazată pe energia musculară a omului și a animalului. Progresele tehnice ale acestei perioade sunt : agricultura extensivă, domesticirea animalelor și folosirea focului.

Ca și M. Eminescu, L. Mumford distinge între „tehnica principală" și celelalte „mașini care au funcție de modelatori și transmițători". Acestea se „coadaptează" mașinii de muncă cea mai dezvoltată. Perioada *antropotehnică* face și mai vizibilă utilizarea omului ca instrument, căci apare instituția sclavajului. Aceasta ridică energia „musculară" la rang de principală energie. Menținerea acestei instituții nu este posibilă prin reproducere, astfel că, prin „coadaptare", apare instituția războiului, a cărei funcție era, între altele, prezervarea sclavajului (refacerea masei de sclavi). Tot principiul coadaptării ar explica apariția unor instituții specifice : „statul militar și administrativ" reclamat de necesitatea „înregimentării" sclavilor. „Era eotehnică începe o dată cu transformarea sclavajului în servaj. „Mașina de muncă" a acestui studiu se bazează, așadar, pe același principiu al energiei „musculare". Procesele tehnice ale acestei perioade, subliniază Mumford, sunt potcovirea, hamul, atelajul cu mai mulți cai, morile de apă și de vânt. Prin coadaptare se dezvoltă instituții specifice : monarhismul, feudalitate și comunele. Cu era „paleotehnică" asistăm la prima deplasare majoră a principiului energetic dinspre *energia musculară* spre *energia creierului*. Apare mașina cu vapori, metalurgie grea, dar se menține și vechiul principiu energetic, constând în înregimentarea marilor mase de muncitori proletarizați. Cele două principii antropoenergetice își împart controlul sistemului. În „era neo-

tehnică" energia de bază este electricitatea, gazul natural, energia nucleară. Mașini cheie: dinamo-ul, motorul cu explozie, turbina, dispozitivul electronic, telefonul, TV, cinematograful, avionul, marea presă etc. Abia ciclul informaticii și al ciberneticii generalizează „mașina de muncă" bazată pe creier, astfel că „musculatura și celelalte mașini coadaptate nu sunt decât mijlocitori și moderatori ai „mișcării creierului". Psihometria culturală dezvoltată de Cattel aduce confirmări teoriei variației principiilor energetice a lui Eminescu. Aceste variații conduc, arată Cattel, la „nașterea unor structuri energetice colective în temeiul predominării unui factor energetic" sau al altuia. De pildă, în grupurile de aviatori, în general, în categoriile socio-profesionale de o anumită factură, predomină factorii G (imperativul categoric emoțional, responsabil de autocontrolul psihoenergetic) și Q 3 (factor responsabil de direcționarea energiei psihice). La personalități precum Dostoievski și James se consemnează prezența definitorie a altui factor psihoenergetic, Q („emoția oceanică" : amestec de angoasă depresivă și sentiment al vinei). Analiza și măsurarea (cuantificarea) variației factorilor psihologici într-o populație, în timp și spațiu, definesc psihometrie.

Psihometria eminesciană se pune în slujba chestiunilor de ordin practic cum ar fi aceea a relației dintre un *principiu psihometric* pus în funcțiune de un regim (un sistem de guvernare) și *tipul de organizație socială* care va precumpăni în societate.

„Nu e indiferent în virtutea căruia principiul se *selectează* elementele dirigente ale unui popor. E știință de carte ? Vom avea o birocrație cultă dar poate cam pedantă.

E onestitate ? Vom avea funcționari onești și de bun simț, căci aproape toți oamenii în adevăr onești au mult bun simț.

E tăria fizică ? Ostașul va domni în stat atunci.

E slugărnicie ? Vom avea parte de cioci și de canalii.

E burghezia ? Specula. E Boierul ? Mândrie și greociune. E străinul ? Corupție și vicleșug. (Mss. 2 261, 188, apud Frag. p. 232).

Valoarea acestei perspective care caută „factori psihomorali" cu putere organizatoare (la nivelul individual și colectiv) în populații constă în aceea că explică *elitele împreună* cu *masele* (popoarele) nu separat. O asemenea viziune evocă, până la un punct, teoria lui Pareto, care localiza *reziduurile* (factori afectivi dinamici care fixează direcția și profilul psiho-energetic al indivizilor, grupurilor și chiar al

societăților în ansamblu) în stratul cel mai adânc al psihologiei colective. Elita admite din mase acei indivizi ale căror caracteristici reziduale sunt compatibile cu ale ei. „Elitele vulpi", de pildă, vor admite inși vicleni, malonești, coruptibili, cu un puternic instinct al combinărilor (primul tip de reziduu), speculativi etc. „Elitele lei", dimpotrivă, vor agrea inși puternici, capabili să folosească „forța" pentru a impune o „direcție de guvernare" etc. Elitele în care predomină „elementele R" (reziduurile care predispun la un comportament de economisire, de prudență, de acumulare etc.) vor selecta indivizi asemenea lor. Tot astfel, elitele în care predomină „elementele S" (comportament combinator, speculativ, curajul, spiritul de aventură, predispoziția spre risc etc.). Prin urmare, cum spune Eminescu, „nu e indiferent în baza cărui principiu se selectează elementele dirigente ale unui popor" (ibidem).

Aceeași analiză de psihometrie culturală este cuprinsă în Mss 2 275 B :

„Un om care are a conduce instinctele morale ale omenirii trebuie să aibă atâta putere cerebrală în sine, încât să poată stăpâni pe deplin chiar instinctele sale de reproducere. El trebuie să fie cât se poate de puțin animal (-a), cât se poate de mult om (+h ^{3}). Cu un cuvânt trebuie să fie un om serios în fundul sufletului lui — om care nu place femeilor. *C'est un homme serieux*, zice o femeie bătrână care ar vroi să iubească pe un om tânăr. Astfel trebuie să fie omul de stat, astfel preotul mulțimii. Nu ierarhia, pornocrația ecleziastică ce a fost în Rusia și în Germania în Evul Mediu. O natură cerebralizată este totodată o natură dismusculată" (Frag., 232).

Să reținem, așadar, importanța uriașă pe care o acordă Eminescu acestor „factori psiho-energetici" care predomină în populații ori în clasele guvernante la un moment dat. Popoarele sunt, în viziunea lui, un rezervor uriaș de energii psihomorale, care, tocmai pentru că se află într-o relație de coadaptare cu munca, mențin mulțimile într-o *condiție morală activă* sau în cel mai rău caz într-o neutralitate morală (condiție morală *pasivă*). Puterile care activează aceste energii morale latente sunt două : *profesiunile* și *caracterele*. Cel de-al treilea factor care influențează selecția energiilor *psihice* într-un stat este „clasa diriguitoare" sau guvernantă. Dacă aceasta e compusă din oameni de caracter și din energii profesionale creative ea va avea un efect pozitiv, de înălțare

C-da 40137 coala 15

ontologică (nu pur și simplu morală) a popoarelor. În caz contrar, ea va condamna popoarele la mizerie, la degenerare etnică și la declasare socială. Adică va întreține un raport negativ cu întregul (populațiile), condamnându-l unei grave „depotențări" ontologice (degradare economică și morală, degenerare biologică etc.). Acesta este motivul pentru care Eminescu plasează analiza claselor guvernante în câmpul de configurație psihometrică a popoarelor.

3. Psihometria popoarelor și caracterologia elitelor

Eminescu examinează diferite aspecte ale corelației dintre variația energiei psihice și alți factori ai personalității individuale și colective. Acestea sunt tot atâtea capitole deschise de poet în domeniul etno-psihometriei și al antroposociologiei.

Să prezentăm, într-un evantai de ilustrări, câteva direcții de analiză psihometrică eminesciană. Iată câteva cazuri de aplicație a acestei teorii.

Cazul 1. Când în personalitate predomină, ca factor de energie psihomorală, „adevărul", apar în istorie martirul, eroul și înțeleptul.

„Martirul, eroul și înțeleptul sunt numai trei forme ale uneia și aceleiași substanțe: adevărul... Pentru câteși trei există un sacrificiu pentru un lucru care nu sunt ei înșiși și care se răsfrânge asupra semenilor lor (...). În sfârșit, adevărul e stăpânul nostru, nu noi stăpânii adevărului" (Mss. 2 275 B, Frag., p. 87).

Cazul 2. Iată explicația psihometrică a prostului: „Caracter de prost".

(...) stăruința într-o neghiobie... Neluminarea. *Ura mică manifestată în lucruri mici de tot.* În vorbă — sărirea de la sujet la sujet fără de-a le combina!" (Mss. 2 257, Frag, p. 98).

Cazul 3. „Egolatria conduce la corupție sufletească (...)"

„O dorință neliniștită în sufletele oamenilor, de a fi ceea ce nu sunt și de a avea ceea ce nu au, este rădăcina a toată imoralitate." (W. Temple).

Cazul 4. Iată acum un caz de „corelațiune între descreșterea unui principiu energetic și caracterul feminin:

„*Femeia cinstită.* Cea care selectează complimentul care-i trebuie.

Femeia galantă. Cea care selectează complimentele care-i trebuie. Proporționale. Curva : Cea care *nu* selectează [C/b^{00}] decât pentru un interes, străin progeniturii (bani, lux).“

Observăm cum aceeași energie psihică — cea erotică — urmează o lege de schimbare calitativă într-o serie proporțională de raporturi descrescătoare.

Iată o altă ilustrare pentru psihometria tiparelor afective :

„Amiciția se-ntemeiază pe *stimă,* prin urmare pe calități ale sufletului. Atomul pe calități ale corpului. Pentru o persoană cu sufletul frumos putem avea *multă amiciție* — amor nu. Sărutarea pe care regina Margareta de Scoția a dat-o învățătorului, însă urâtului Alain Chartier, a fost numai o grimasă“ (Mss. 2 258, 163, Frag., p. 102).

Condus de acest principiu al analizei psihometrice, Eminescu interpretează o stare psihologică prin mijlocirea unui raport energetic.

Iată ce notează poetul în Mss. 2 255 (352) :

$$\frac{n}{n-a} = \text{copilărie}$$

$\frac{n}{n}$, adecă cumpăna, echilibru, statică, bărbăție

sau

$\frac{n}{n^2}$ mișcare, dezechilibru, mecanică, maturitate, bătrânețe

sau

$\frac{n^n}{n^2}$ — peire, absurd, ∅zero, stingere“ (Frag., p. 124).

Proporții zărește Eminescu și în fenomenele de psihometria vâstelor:

Iată ce notează în Mss. 225 (376) :

„*Bărbăție.* Ecuație. Armonie de puteri. Stagnațiune.

Ecuație.

Ecuație deplină între teritoriu și ginte, între musculatură și inteligență, între teritoriu și populație. Deplină armonie a

puterii. Proporționalitatea între puterea principală și cele colaterale coadaptate. Culmea civilizației.

Bătrânețea se depărtează de ecuație. Dizarmonia de puteri. *Regres* (...).

Inecuația între teritoriu și populație, în defavorul populației. Musculatura puțină, adică slăbiciune. Inteligență puțină, adică șiretlic. Cretinism moral și fizic (...).

Tinerețe. Statura mare, forța musculară multă, judecată puțină, primește puțin (ilizibil) pentru lucruri abstracte" (Frag., 118).

Eminescu își conduce însemnările spre o mai rafinată elaborare a tezei despre raportul dintre *compoziția energetică* a unei populații și *starea de dezvoltare culturală* și generală a unei societăți. Când două populații cu factori psihoenergetici diferiți intră în contact se produce un fenomen de „contaminare", adică o influențare spontană, însă nu în ambele direcții ci cu precădere într-una. Populația dominantă o va influența pe cea dominată astfel încât factorii energetici negativi se transmit populației cucerite. Iată ce notează Eminescu în Mss. 2 291 (34) : „Astfel se vede cum *Eristica* Orientului, corupțiunea logicei și cugetării grece în era alexandrină a trecut la români în toată uriciunea ființei sale. Să nu creadă nimeni că numai *noi* suntem de vină de căderea noastră. E un lanț întreg de cauze. Ciocoiul turc a fost eristic, cel grec asemenea, cel român asemenea, însă de zece ori mai rău decât cei precedenți" (Frag., p. 140).

Cu acest tip de analize Eminescu aplică psihometria diferențială la o explicație a variației *caracterului național* al unui popor. El crede că eristica alexandrină s-a transmis poporului român printr-un lanț de populații dominatoare. Nu întregul popor e atins de înclinația spre sofism (eristios) ci numai acel segment al său care a venit în contact cu păturile superpuse care s-au succedat în istorie.

În al doilea rând, Eminescu remarcă faptul că prin transmitere, un element psihoenergetic *sporește în intensitate*, astfel că populația primitoare va fi „de zece ori" mai afectată de respectivul element împrumutat. Prin circulație, un element psihoenergetic se intensifică în spațiu și în timp. Adâncindu-și analizele de caracterologie națională, Eminescu notează în Mss. 2 258 (222) :

„Cea mai comică noțiune românească e Moftul — antiteză neîmpăcată și în sine atât de radicală dintre aparența exterioară și fondul intern. Cel mai antitetic și mai comic

caracter e moftangiul. Tartuffe e moftangiu. Comica excelentă a postulanților din *Millo director* consistă în aceea că sunt moftangii. Toți suspină pentru patrie cu fizionomia cea mai plângătoare de pe lume și toți nu vor binele ei, ci numai posturile patriei". (Frag., p. 140).

Pătura superpusă a imprimat un *caracter politic național* de mare persistență, care, în viziunea psihometrică a lui Eminescu are câteva trăsături: înclinație spre sofism, construcție psihică antitetică (eristică), între aparența exterioară și fondul intern, șiretlicul (în locul inteligenței) etc. Variația psihometrică a profilului păturii suprapuse e dependentă însă și de conjuncturi istorice anumite.

Astfel, Eminescu apreciază că în perioadele critice (conjuncturi de criză) ale istoriei, etnocentrismele culturale devin agresive, structura caracterologică a unui popor preselectează valențele negative:

„În zile de nefericire toate calitățile închipuite se prefac în tot atâtea defecte. Exemplu concret: francezii. Ilaritatea e ușurință, limpezimea — frivolitate, bonomia lor firească e lipsă de caracter, ascuțimea lor critică este doctrinism. Dacă germanii ar fi bătuți, iată cum s-ar schimba numirile pentru aceleași lucruri: ceea ce numesc profunditate s-ar numi pedanterie, strictețe a statului nelibertate, idealismul nerozie, religiozitatea bigotism, armata militarism. În faptă nu există decât vicii, însă starea de măgulire în care se află un popor, în care se pune el și-l pun alții îl face ca să dea denumiri pompoase viciilor sale, căci simțământul pentru bine nu este înnăscut neamului omenesc, și abia numai când rău care se prezintă în interese de stat și de filosofie optimistă capătă o palmă, durerea-l face a numi toate aceste așa-numite virtuți cu numele lor adevărat. Inima omului e locuința răului și capul lui e locuința minciunii" (Mss. 2 284, 24v, Fragm. 82—83).

Această însemnare a lui Eminescu evocă, iarăși, teoria paretiană a reziduurilor. Pentru Pareto singurul lucru care există cu adevărat, adică are realitate, îl constituie reziduurile, enorma energie bio-psihică a populațiilor, mai precis energiile bio-psihice, încadrabile în șase clase psiho-energetice (denumite „reziduuri"). Pentru a-și putea afirma aceste *afecte (energii) adânci* și a le face acceptate de ceilalți, *indivizii și grupurile le îmbracă în teorii mincinoase, în justificări plauzibile, în ideologii*, adică le dau haina „derivațiilor". *Așa se face că „viciul" e prezentat îmbrăcat în haina virtuții.*

Mila, bunăoară, nu este altceva decât înțelegerea lașă a slăbiciunii celuilalt pe care o presimți a fi și a ta, ne spune Pareto. Tot așa, altruism, tot așa, sentimentul nostratic (de „noi") etc. Când citești capitolul lui Pareto despre reziduurile sociabilității, vine în minte însemnarea aceasta a lui Eminescu: „în faptă nu există decât *vicii*, însă starea de măgulire în care se află un popor, în care se pune el și-l pune alții, îl face ca să dea *denumiri pompoase* (s.n.) viciilor sale, căci simțământul pentru bine nu este înnăscut neamului omenesc...".

Același lucru va fi afirmat de Pareto, cu 40 de ani mai târziu. *Binele* (în genere sistemele etice, morale) este o „derivație" adică o *haină* folosită pentru a acoperi goliciunea „egoistă" a reziduurilor (vectorilor psiho-energetici ai omului). Omul, prin natură, este o ființă „reziduuală", adică este dominat de energiile sale afective pe care le face acceptate recurgând inclusiv la „teorii morale" („derivații" morale). Între toate forțele acestea psihoenergetice, Eminescu reține totuși *una* pe care o consideră a fi *coloana vertebrală* a popoarelor: caracterul. În al doilea rând, Eminescu este sensibil la ideea conform căreia ori de câte ori un individ ori un grup își fundamentează pretențiile (și nevoile) pe muncă, rezultatul este un vector pozitiv, de esență implicit morală. Toate aceste aspecte cauționează scepticismul acestei însemnări. Dar ceea ce este încă mai important este că Eminescu trece de măgura teoriei reziduuale asupra popoarelor, îndreptându-se spre un alt deznodământ, către o posibilă etnopsihometrie (o psihometrie a popoarelor), mai precis, spre teoria polarităților psihometrice, la care ne vom referi în finalul acestui capitol. Să reținem, deocamdată, că Eminescu respinge orice tentativă de ierarhizare a popoarelor (care va apare, bunăoară, la un Keysserling), interesat și el de analiza popoarelor europene.

Analiza de mai târziu a lui Keysserling consacrată caracterologiei popoarelor, europene (din care deduce misiunea lor la scara devenirii Europei) se află sub nivelul analizei eminesciene chiar dacă are caracter sistematic și cvasi-exhaustiv. Metoda „analizei spectrale" sau „caracterologice" a popoarelor europene inițiată de contele von Keysserling va merge într-o altă direcție (care-l ca îndepărta de șansa descoperirii — ceea ce, de fapt, ar fi fost o „redescoperire" — a legii polarității psihometrice a popoarelor). Pentru autorul german s-ar putea vorbi (chiar dacă nu foarte pe față) de o „ierarhie" a popoarelor europene în raport cu trăsăturile lor

caracterologice. Englezii, de pildă, sunt prezentați prin câteva trăsături de caracter, care în viziunea lui Keysserling, îi așează la vârful scării europenismului, ca tip de spiritualitate. În tiparul englez se poate „citi" sinteza dintre omul grec antic (Kalos Kágatòs), omul liber, germanic, omul pragmatic și individualizat modern etc. Analiza lui Keysserling este statică, departe de concepțiile dinamice pe care le dezvoltă psihometria culturală sau teoriile personalității modale ale antropologiei americane. M. Eminescu își înscrie analiza într-o concepție despre *natura polară* a conținuturilor sufletești individuale și colective, ceea ce l-a determinat să caute explicațiile diverselor configurații psiho-morale colective dincolo de universul psihologic propriu-zis, în raporturile popoarelor cu „pătura superpusă" care le guvernează ori în raporturile istorice ale unui popor cu alte popoare, cu civilizații istorice opuse, ori cu imperii încă dominatoare etc.

În vederile lui Eminescu, factorul cel mai puternic, în stare să declanșeze alunecări caracterologice la un popor (sau la o colectivitate, în general) este pătura superpusă : „Vorbind cu temei, românii sunt un popor cuminte și așezat. Românul nostru are acea doză de scepticism, atât de străină popoarelor moderne, atât de familiară vechiului popor român, care a fost corectivul tuturor mișcărilor noastre din trecut, care s-a cristalizat la români în principiul „Nil admirari" sau în adânca întrebare a lui Pilat din Pont : „Ce este adevărul ?" Vine acum interesanta întrebare : Cum de acest simțământ al relativității adevărului și binelui nu au rezistat înnoiturilor importate la noi ? Cum de fiecare șarlatan, care și-a făcut educația în cafenelele Parisului, poate să impuie așa nitamnisam toate chițibușurile necoptului său creier, unor țări, care au o istorie proprie de aproape o mie de ani ? Cum de limba vrednică a lui Nistor și Grigorie Ureche e pusă pe fugă de jargonul franco-bulgăresc a lui Vasile Alexandrescu (care spre ironia nevredniciei noastre a uzurpat asemenea numele Vornicului Țării de Sus) ? Cum de obiceiul pământului și „pravila împărătească" au făcut loc cu atâta ușurință tuturor gogomăniilor, clocite pe malurile Senei, care șezând în al 7-lea cat al unei cazarme de chirigii, își sug degetul cel mic de fericesc. Universul cu teorii ieftine ? Răspunsul îl dăm cu toată răceala sa crudă. Clasa noastră cultă în cea mai mare parte nu e românească (...). Neavând nicidecum priceperea țării, vorbind în locul limbei naționale un jargon (...), necunoscând istoria și legile țării, neștiind întrucât aceste două

pot fi puse drept temelie dezvoltării noastre, acești tineri sunt lipsiți cu totul de *simțul istoric*" (Fragm. 73—74).

Să reținem, așadar, că numai elitele înălțate prin muncă, adică cele care produc „înlesniri de civilizațiune" popoarelor, se înalță cu adevărat la rangul de factor de direcționare istorică a popoarelor. Integrându-se, prin muncă și efort creator, în viața colectivă și istorică a societăților pe care le guvernează, elitele devin ele însele „clase pozitive", dobândesc „simț istoric" și capacități de înălțare morală. Clasa politică neasimilată cultural și istoric, străină de viața sufletească și deci de trebuințele unui popor, trăind în huzur, în simbioză parazitară cu clasele muncii, pierde puținul simț istoric, de-l va fi avut, și decade din poziția de factor director al popoarelor. Ele dezvoltă organizații artificiale, fără nici o legătură cu tradițiile și cu trebuințele reale ale popoarelor. Într-un cuvânt, adaugă la costul unei vieți de huzur, total improductivă, pe acela al sistemelor artificiale, al organizațiilor negative, create prin importul și imitația unor forme străine și tocmai de aceea „goale de conținut", lipsite de substanță. Într-un cuvânt, în locul „formulii politice" organice (cu expresia lui G. Mosca), aceste elite improvizează „formule politice" raționaliste, total nepotrivite cu starea reală a poporului respectiv. Într-un cuvânt, acele „elite" capătă profil de pătură superpusă.

De prisos să mai subliniem că această „elită" e compusă din oameni mediocri, astfel că orice încercare de a pune semnul pozitiv (al excelenței) „omului de elită" și semnul negativ (al mediocrității) „omului-masă" devine o pură zădărnicie.

Dacă ar fi să luăm trăsăturile „omului-masă" din caracterizările lui Ortega y Genet, am descoperi cu stupoare că toate se potrivesc membrilor „păturii superpuse", a celor care guvernează fără a dispune de calități, morale, intelectuale sau de voință îndrituitoare. Iată profilul celui care face parte din „pătura superpusă" :

a) ideile sale nu sunt autentice, „a le poseda nu implică cultură" ;

b) el nu este un om cult, fiindcă „nu există cultură acolo unde nu există principii de legalitate civilă la care să se poată apela" și care să fie respectate ; omul păturii superpuse „maimuțărește" legile, afișează „bunele maniere", este un „om de fațadă" ; fiind omul eristicii, mare maestru în arta sofisticii, el este într-o măsură îndoită un om incult, căci „nu există cultură acolo unde nu există respectul bazelor intelectuale la

care ne referim în dispută" (La revolte des masses, Paris, 1937, p. 70).

În viziunea lui Ortega, acestea sunt trăsăturile „omului masă", căci „masa socială are aversiune pentru regulile „ferme, definitorii în raport cu o cultură etc. În analizele lui Eminescu acestea se dovedesc a fi trăsăturile membrului păturii superpuse. Acesta este, aidoma omului-masă a lui Gasset, limitat, incapabil să creeze ori măcar să conserve organizarea naturală a societății. El este „stricăcios" în cultură, demagogic și absolut găunos, în tot ceea ce face. Ca și „omul-masă", omul păturii superpuse are o ingratitudine completă față de tot ceea ce-i ușurează existența — i-o face posibilă. Mai presus de toate acestea pătura superpusă lasă o totală libertate de expansiune „dorințelor vitale", tuturor apetiturilor ei, se lasă pradă filosofiei că totul îi este permis, face presiuni și stricăciuni asupra tuturor bunelor așezăminte sociale. Încât, în teoria *păturii superpuse* nu găsim nici o „sincronicitate" cu teoria lui Ortega y Gasset, care anexează mediocritatea, înclinația eristică, hedonismul etc. *maselor* omului-masă, pentru a ne oferi un portret idealizat „omului de elită". La Eminescu, în teoria păturii superpuse, lucrurile sunt tocmai pe dos. Cum e posibilă și deci cum se explică o asemenea stranie răsturnare vom lămuri când ne vom referi expres la psihometria popoarelor în relație cu teoria eminesciană a păturii superpuse.

4. Ecuațiunea socială, clasa pozitivă, pătura superpusă

Psihometria culturală eminesciană se întemeiază pe o teorie mai generală a muncii ca tip de energie colectivă de care poate dispune un popor la un moment dat. De utilizările care se dau acestei energii sociale depind nu numai bunăstarea poporului respectiv, dar și configurația sufletească pe care o capătă acel popor într-o epocă dată. În acest cadru analiza de psihometrie este integrată cu teoria sistemelor distributive, răspunzătoare de feluritele moduri de utilizare a muncii unui popor. Toți factorii care introduc variații în ceea ce privește regimul de utilizare a muncii sociale pot fi sintetizați sub o formă simplă, în expresia unei *ecuații*, pe care Eminescu o numește „ecuație socială" : „*Ecuațiune socială*. Numai munca pe care o prestează omul de jos reprezintă (...) cheltuielile lui

de nutriţiune şi de conservare ; din prisosul ei se foloseşte statul şi organizaţia socială. Va să zică S e egal :

$$S = r + p$$

suma lui de putere cheltuită e egală cu valoarea reproducţiunii lui proprii plus un *prisos*. Acest prisos, p, perceput de organizaţia socială, contribuie [oare] a scade pe r, cheltuielile de reproducţie, contribuie a uşura suma de muncă generală s, a face ca S să fie

$$S - p\ ?$$

Dacă o face aceasta, atunci ecuaţiunea e exactă şi el e om fericit. Dacă p se cheltuieşte improductiv el e un nefericit.

$$\begin{aligned}
&\text{I}\quad S = r + p\\
&\text{II}\quad S - p = r - p + p/2\\
&\text{III}\quad S - p - p/2 = r - p - p/2 + p/3\\
&\text{IV}\quad S - p - p/2 - p/3 = r - p - p/2 - p/3 + p/4 \text{ etc.}\\
&S = r + p
\end{aligned}$$

Dar acest plus $+p^2$, acest prisos dat muncii sociale, trebuie să diminueze în membrul întâi al ecuaţiei, prin *înlesnirile civilizatorii prestate*, suma de muncă, prin urmare, în momentul al doilea, munca atât de destinată pentru întreţinerea individuală r, cât şi prisosul convenit p, trebuie să fie scăzute cu acest prisos însuşi, prin urmare în momentul al doilea cantitatea de muncă trebuie să fie $S - p$. Dar S e o mărime constantă ? Ce se face cu diferenţa p ? Ea se capitalizează şi devine *proprietatea individului*". (Opere, vol. XV, p. 356). Acest text rezumă, indiferent dacă se va dovedi a fi un extras, concepţia lui Eminescu despre echilibrul (antropologic) în societate, adică despre starea umană normală. Normalitatea antropologică este consecinţa unei *ecuaţii sociale* în baza căreia *suma de putere* a unei societăţi trebuie să rămână constantă. Expresia ei fenomenologică primă este *suma de muncă cheltuită*. Pentru ca această sumă de muncă cheltuită să rămână constantă (să nu se împuţineze) trebuie ca *prisosul* obţinut prin *cheltuirea* muncii să se *scadă* din suma de muncă a ciclului următor, adică de sarcina (povara) muncitorului. În ecuaţiile lui Eminescu acest lucru apare sub forma unei diferenţe care, când creşte progresiv în membrul al doilea, trebuie să se scadă progresiv din membrul întâi al ecuaţiei. Pentru ca

prisosul să nu afecteze ecuația sumei de muncă (de putere) a unei societăți trebuie să îmbrace forma „înlesnirilor de civilizație" aduse omului de jos (claselor pozitive, adică celor care produc prisosul). De aici necesitatea *„echivalenței muncilor"* și a compensației consumului. Dacă însă acest *prisos* este consumat de o pătură care nu-l compensează (nici muscular nici intelectual) atunci ceea ce rezultă este o *inecuațiune*, adică $S + p > r - p + p/2$. *Pentru ca să avem ecuație socială trebuie ca (prisosul) consumat în ciclul I să fi fost compensat printr-o „înlesnire de civilizație" adusă societății (deci scăzut din S, adică din „sarcina" muncitorului în ciclul al II-lea al muncii sociale nu adăugatei).* Dacă avem ecuație socială atât în t_1, cât și în t_2 ș.a.m.d. avem creșterea progresivă a civilizației. Dacă, dimpotrivă, avem inecuațiune socială, atunci rezultatul va fi *semibarbaria* (declinul puterii de muncă a poporului, declasarea socială și degenerarea etnică). Ori de câte ori *prisosul* produs de o clasă pozitivă este consumat de o pătură care nu-l compensează prin „înlesniri de civilizație" aduse întregii societăți, este încălcată ecuația socială, este răsturnat echilibrul antropologic într-o societate și sunt acumulate efecte istorice negative, adică se instalează o linie coborâtoare în viața unei societăți, un „scăzământ". Ecuația socială nu este o noutate eminesciană, regimul utilizărilor ei teoretice reprezintă, însă, contribuții sociologice și antropologice de incontestabilă originalitate ale lui Eminescu (așa cum vom vedea în cele ce urmează).

Acele „înlesniri de civilizație" aduse muncii reprezintă ceea ce Manoilescu va numi mai târziu „coeficient specific al capitalului", adică sporirea puterilor sociale prin intensificarea muncii, grație „mecanizării" ei (sporirii tehnicității) nu prin mărirea volumului ei absolut (cantității de muncă), ceea ce ar duce la istovirea muncitorului (a puterilor lui vitale). Aceste „înlesniri" permit o schimbare a calității muncii (o ameliorare a muncii) și impiedică o creștere a cantității de muncă peste puterile vitale ale omului.

Toate teoriile sociale și economice europene ale epocii legau ecuația socială de ideea de creștere a civilizației în istorie. Chiar și teoria lui Marx a plusvalorii este întemeiată pe postulatul evoluționist al creșterii civilizației. *Exploatarea* în teoria lui Marx este o mărime pozitivă în sensul că ea este o condiție a creșterii civilizației capitaliste. Marx, așadar, presupune că agentul capitalist este o „clasă pozitivă" în măsura în care, în prima fază istorică a capitalismului, în schimbul

plusvalorii însușite, crea „înlesniri de civilizație" pentru întreaga societate (chiar dacă beneficiile civilizației erau inegal distribuite în cadrul ordinii capitaliste). Eminescu este probabil între puținii sociologi europeni care au sesizat posibilitatea afirmării în istorie a unor agenți negativi, care consumă „prisosul" produs de o societate fără a-i acorda nimic în compensație, nici o „înlesnire de civilizație". Se ivește posibilitatea unei ușste definiri a celor două concepte economico-sociologice pivot ale teoriei despre om și societate a lui Eminescu *clasa pozitivă* și *pătura superpusă*. Critica teoretică a eminescianismului a confundat mereu conceptul eminescian — ca entitate teoretică — cu una dintre expresiile sale istorice (fenomenologice) — clasa țărănească. În realitate, Eminescu și-a construit conceptele independent de încorporările lor fenomenologice. *Clasa pozitivă* este aceea care *produce* un prisos peste munca socială cheltuită sau care *utilizează* acest prisos pentru a *presta înlesniri civilizatorii* pentru *întreaga* societate.

În această viziune agentul capitalist care utilizează prisosul pentru a procura „înlesniri civilizatorii" unei societăți este și el o *clasă pozitivă*. Este cât se poate de limpede că Eminescu nu reduce clasa pozitivă la una din expresiile sale „fenomenologice" și istorice : țărănimea. Pătura superpusă este, dimpotrivă, acel grup social (chiar o clasă), care își însușește prisosul produs peste suma de muncă remunerată într-o societate, folosindu-l pentru consumul propriu și fără a presta în schimb (compensație) nici o înlesnire civilizatorie pentru societate. Pătura superpusă este deci un agent social negativ, opus cu adevărat clasei pozitive, responsabil pentru împingerea unei societăți într-o serie istorică negativă (linie suburbială a istoriei, semibarbarie, declin și degenerare etc.). Întrucât acest grup n-are nici autonomie socială și nici istorică, Eminescu l-a denumit *pătură* și nu *clasă* socială (căci putea să-i spună tot atât de bine „clasă negativă"). Un alt sens în care Eminescu se deosebește de teoriile epocii este acela referitor la utilizarea pe care el o dă „ecuației sociale" în istorie și teoria civilizației.

„Ce se face cu diferența *p* ? se întreabă Eminescu. Ea se calitalizează și devine *proprietatea individului*". Din această încheiere se vede bine că Eminescu leagă *ideea de civilizație de ideea de proprietate*. Și deopotrivă de ideea trecerii a o parte din aceste acumurări („diferența p" în timp) în serviciul muncii ca tehnicitate care-o ușurează și-i sporește totodată

„valoarea" pe produs (implicând și o dezvoltare de noi aptitudini). În sensul acesta, munca socială în desfășurarea ei istorică, deci în seria ei fenomenologică, trece de la o stare, dată (ca muncă) la opusul acesteia (capital, muncă capitalizată), fără ca ea însăși să se modifice. Eminescu ne previne că *munca socială* în cursul desfășurării istorice a ecuației sale se preschimbă în opusul ei, adică în proprietate *individuală*. Apariția proprietății individuale, așadar, nu este incompatibilă, în viziunea poetului, cu ecuația socială a muncii și deci nu este o aberație antropologică, ba dimpotrivă este un indicator al creșterii istorice a civilizației. Eminescu vede în proprietate o legitate obiectivă și totodată de esență istorică și, în al doilea rând, vede *sursa proprietății în munca socială*. Eminescu găsește și el, ca toți marii teoreticieni ai epocii sale, că progresul civilizației (capitaliste), se întemeiază pe proprietate. De aici accentul pe care-l pune pe „clasa proprietară" și critica pe care-o face mânuitorilor de titluri nominale, clasei lipsite de proprietate, care-și extrage veniturile din funcții, speculații ale puterii și cu „averile mobile", ori chiar cu funcțiile, din „pensii reversibile" etc. Cu aceasta însă nu este necesar ca „sociologia beletristică" să tragă concluzia, cum a mai făcut-o, că Eminescu e marxist. Pur și simplu nu e necesar. Apropierea pe care am făcut-o de Marx se leagă de împrejurarea anormală că Marx era mai bine cunoscut la noi decât Eminescu.

5. Evoluție — factor de schimbare a psihometriei popoarelor. Neoevoluționismul sociologic eminescian

Surpriza interpretării eminesciene este în altă parte, acolo unde el leagă seria fenomenologică a „creației sociale" de o mutație antropologică în destinul societăților omenești. Eminescu gândește ecuația socială adeseori în termenii săi fenomenologici, ca relație între *teritoriu* și *gintă* (și aici recunoaștem ușor toate ecourile teoretice din atmosfera epocii sale). Una dintre sursele teoretice ale acestei interpretări este legea lui Galilei, pe care Eminescu o consemnează în Mss 2255: „Principiul corelațiunii creșterii nu este decât legea a doua a lui Galilei: *orice acțiune e egală cu reacțiunea* (s. n.)..." În 2255 și 2275 II, Eminescu face relația între legea lui Darwin a corelațiunii creșterii și scăderii cu legea a II-a a lui Galilei,

găsindu-le amândurora o interesantă corespondență în relația dintre teritoriu și ginte : „Cu acțiunea gintei începe reacțiunea pământului...“ Importanța unei *ecuațiuni sociale* este aceea că *toate seriile de manifestări fenomenologice*, în timp și spațiu, *ale unui popor cuprind*, în desfășurarea lor, acea ecuațiune *(îndreptățind-o ori preschimbând-o în inecuațiune cu consecințe grave)*. Nu e noutate în ideea eminesciană că există ecuație între teritoriu și gintă. Noutatea rezidă în semnificația pe care-o capătă ecuația în gândul lui Eminescu. Uneori Eminescu reface ecuația în patru termeni : teritoriu, ginte, capital, școală. În cele din urmă ajunge la expresia unei ecuații sociale ca ecuație a sumei de muncă a unei colectivități. Utilizând ecuația socială în termeni de istoria civilizațiilor, Eminescu remarcă un fapt demn de menționat : „cu civilizația crește individualismul, deci și egoismul — numărul celor hrăniți din munca socială devine din ce în ce mai mare (...), numărul celor producători, din ce în ce mai mic (...)“. Integrând aceste idei de teoria civilizației cu cele de antropologie istorică, el arată că termenii ecuației se schimbă cantitativ și calitativ de la un stadiu istoric la altul. Poetul ne spune, poate cam prea tranșant, că în evoluția lor societățile trec de la *puteri naturale* la *puteri mecanice* (este vorba despre puterile de muncă, evident) și că odată cu această trecere și preschimbare a puterilor, individualismul și egoismul se amplifică, numărul trântorilor sociali îl înlocuiește pe cel al producătorilor etc., iar „nația devine nevropatică“. Urmărind seria fenomenologică a ecuațiunii sociale, el constată că de la un prag încolo, adică peste o anume valoare a raportului dintre teritoriu și ginte (ponderată cu activitățile și cu capitalul) seria fenomenologică se preschimbă în opusul ei, adică se produce o *mutație* în destinul societății ; nația nu va mai fi agricolă, ea va produce numai „valori de apreciație“. „Cu acțiunea gintei începe reacțiunea pământului“, notează Eminescu această idee sub forma unui raport $\frac{t}{g}$ (adică o mărime finită (teritoriul) „diviză“ printr-o mărime care poate crește nelimitat — populația). Dar pentru că g (ginta) să se înmulțească, trebuie ca t să piardă ceva și, Eminescu scrie raportul :

$$\frac{t - a}{g^2} \text{ care a provenit din } \frac{t}{g}$$

„Însă și activitatea lui g din trecut trebuie să fi corespunzând cu un rezultat oarecare. Acela e capitalul. Prin urmare exactă e formula :

$$\frac{t - a + c}{g^2}$$

dur este c trebuie să fie pururea mai mic decât a; diferența sunt *cheltuielile de transmisiune*

$$\text{I} \quad \frac{t}{g}$$

$$\text{II} \quad \frac{t - e}{g^2 - c}$$

(capital)

$$\text{III} \quad \frac{t - a^3}{g^3 - c^2}$$

$$\text{IV} \quad \frac{t - e^3}{g^4 - c^3}$$

Să se-nțeleagă însă mai bine că dacă $t = e$, atunci va veni un timp, în cari valorile mobile scoase din pământ îl vor fi secătuit cu totul și că teritoriul va fi $= 0$ ca Palestina, Siria, ca munții Italiei. E drept că atunci capitalul mobil al nației va fi egal cu c — *dar nația nu va mai fi agricolă ; ea va produce numai valori de apreciație, căutând să-și procure valorile de primă necesitate din țări mai tinere și mai fertile*“ (s. n.). Originală sau excerptată de poet, această idee poartă integral marca gândirii sale și sub această calitate ne referim aici la ea. Mai întâi este clar că în viziunea lui Eminescu există un moment în seria fenomenologică a istoriei unui popor echivalent cu un „salt“ istoric și antropologic. Acest salt se referă la transformarea fatală a nației agricole în nație industrială. Evoluția, deci, acționează ca un factor de schimbare a psihometriei popoarelor, de vreme ce „națiile“ devin tot mai individualiste și mai egoiste. Eminescu a condensat în manuscrisul său două idei noi cu privire la teoria evoluției : a) ideea despre legea „potențialului evoluționar“ al popoarelor, care peste un

anumit *prag* istoric se preschimbă din sumă de puteri naturale în sumă de puteri mecanice ; b) ideea despre legea întreruperii filogenetice parțiale a liniei de evoluție și a înspicării sale spațiale. De la un punct încolo, când, în istoria sa, un popor nu va mai putea fi agricol, este creată conjunctura atragerii unui alt popor (cu alt teritoriu) într-o linie de evoluție. Dar, spre deosebire de teoriile neoevoluționiștilor americani actuali, Eminescu socotea că orice deplasare spațială a liniei filogenetice a progresului produce o înspicare a liniilor evoluționare, astfel că dintr-una apar, 2, 3, 4, etc., linii evoluționare noi. Națiia care și-a epuizat potențialul evoluționar natural (resursele teritoriului) nu-și întrerupe linia cu totul. La sare într-un stadiu nou (artificial, mecanic), dar faptul acesta provoacă *intrarea fatală* a unei alte națiii și a altui teritoriu într-o linie evoluționară (un sistem de exploatare progresivă a resurselor naturale). În cele din urmă toate națiile vor fi intrat și vor fi ajuns la un prag de echifinalitate, care însă nu înseamnă epuizarea întregului potențial evoluționar al planetei. Este un exemplu de aplicare a legii entropiei pe care Eminescu o cercetase din scrierile lui Mayer și Helmoltz. Eminescu anticipa astfel legea fertilității descrescânde, conform căreia un ecosistem dat atinge un prag critic dincolo de care nu se mai poate reface și astfel este necesară compensarea deficitului său prin introducerea altui ecosistem într-un regim de exploatare compensatorie a resurselor sale. Orice evoluție deci are contracosturile ei, ne spune Eminescu printr-o strălucită mânuire a legii corelațiunii creșterii și scăderii. Conform acestei legi universale, pentru a cărui descoperire Eminescu îl așează pe Darwin între acele „genii în știință" care se nasc „o dată la o mie de ani", orice efect de creștere se însoțește cu unul proporțional de scădere.

Dar, ceea ce este și mai interesant, este înțelesul ecologic pe care-l dă Eminescu evoluției. Modelul evoluției istorice este acesta (în viziunea lui) : evoluției unui popor de la stadiul agrar la cel industrial atrage după sine antrenarea liniei evoluționară, a unui alt ecosistem și, deci, a unui alt popor agrar. Cu fiecare popor care a „sărit" în stadiul industrial un alt popor agrar este scos din stadiul său natural. Popoarele industriale sunt, în mod fatal forțe de atragere în evoluție a popoarelor agricole. Procesul acesta nu are liniște până ce nu va răscoli toată planeta.

6. Legea psihometrică. Polaritate-psihometrică a popoarelor. Elemente de psihometrie etnică

Aplicațiile pe care le dă Eminescu acestei legi „corelațiunii" în domeniul psihometriei popoarelor sunt de cea mai mare surpriză. Referindu-se la turci, poetul scrie: *„Era un popor cu mari calități, dar — conform legii corelațiunii creșterii și scăderii* descoperită de Darwin — *defectele corspunzătoare acelor calități erau egal de mari"*. Eminescu formulează, pe temeiul acestei legi universale, legea psihometriei universale, legea psihometriei etnice, după care *orice popor are o structură psihometrică binomială*. Simplu spus: *calitățile sale sunt defectele sale*. Într-o exprimare mai explicită: orice popor poartă în *matca lui psihometrică* odată cu *calitățile (virtuțile lui)* și *corelatele lor negative*, care *în perioadele critice pot căpăta caracter manifest, astfel că marile calități de ieri apar ca tot atâtea defecte azi. Nu orice defecte, ci unele anume, adică tocmai corelatele invers ale virtuților sale. Așadar, ori de câte ori factori speciali împing un popor, o societate, într-o stare de criză, când, altfel spus, „ecuațiunea socială" se cuprinde în serii proporțional regresive, profilul psihologic al acelui popor se modifică și el.* Transformările acestui profil nu se desfășoară, însă la întâmplare. Conform teoriei de psihometrie etnică asemenea schimbări de profil psihologic se produc pe *un ax, un continuu bipolar*. Virtutea de la un pol își are corelatul ei negativ (simetric inversat) la celălalt pol. În acest sens, profilul psihologiei colective se preschimbă numai în *opusul* său, nu într-o altă direcție, la întâmplare, ascultă adică de *o lege a polarității psihometrice*. Încât putem observa ca și în defectele sale un popor își păstrează marca inconfundabilă, specificul, chiar dacă inteligența, caracterul și altruismul sunt componente generice prezente în matca psihomorală a oricărei colectivități etnice.

Ca să poată coborî legea corelațiunii creșterii și scăderii într-o lege de *psihometrie culturală*, Eminescu trebuise să cunoască legea „numerelor binome", despre care depun mărturie însemnările sale manuscrise („Toată minunăția constată în împrejurarea că omul nu-și dă seama de proprietatea numerelor binoame"). Așadar, numărul este esența lumii, dar de îndată ce-și face lucrarea în lume, el capătă caracter de număr

binom. „Experiența noastră, scrie el, s-ar putea deci exprima astfel

$$1 + 2 + 3 + 4 + 5 \ldots + x$$

Acest x rămâne veșnic nedescoperit, precum nu se poate afla decât aproximativ în mai multe sau în mai puține rădăcina pătrată a lui 7^{6}". Ce este cu „experiența" omului este și cu seria numerelor : omul trece de la experiențe particulare la alte experiențe particulare (finitudine și determinație ca și la numărul *în* șirul de numere), dar trecând dintr-una în alta el acumulează totodată o experiență generală (generică), accede adică la *sensul vieții*. Însă, în chiar trecerea lui se produce o serie de *confirmări*, serie care nu este altceva decât o acumulare de negări

$$1 + 2 + 3 + 4 \ldots + x$$

X-ul acesta nu mai este *experiența* lui particulară căci este un număr *general* care *neagă* tot ceea ce-a ajuns până la el sau tinde spre el, fiind cu toate acestea el însuși doar un termen într-o serie, un număr într-un șir, un X oarecare. Iar când vrea „el" însuși să știe cine și ce este, iese și el din sine, coboară adică la condiția unui termen dintr-o serie, a unui număr dintr-un șir, se neagă căci își caută și el un număr *general* care să-l *cuprindă* dându-i o confirmare în generalitatea lui și o negare în particularitatea lui. Acel general îl neagă, căci l-a epuizat, adică i-a încheiat seria ; *cercul* s-a închis, iar dacă vrea să se deschidă, adică să afle ce este și cine este, trebuie s-o ia de la capăt. A devenit deci exact numărul de la început. Toate aceste aspecte definesc esența numărului binom.

Tot așa, specia, bunăoară, este confirmată prin ceea ce *nu este*, adică prin gen. Dar specia este ceva pozitiv în *individ*, însă individul este iarăși un negativ în specie, adică un nedeterminat în sine însuși. (Căci pentru a primi confirmarea generală a speciei trebuie să-și nege determinațiile sale individuale, care sunt totuși unicii săi termeni fenomenologici de existență). Numărul, așadar, are o dublă tendință în el : a) *verticalitate* — tendința de a urca de la ceva determinat la ceva tot mai nedeterminat, mai general ; b) *orizontalitate* ; în chiar trecerea lui de la o stare la alta se exprimă trecerea de la o determinație la *altă* determinație, de la aceasta la alta ș.a.m.d. Acesta este numărul binom. În el stă și legea core-

țiunii creșterii și scăderii, dar și legea variației speciilor (deci verticalitate și orizontalitate).

Am reținut deja, până aici, puterea de sinteză a gândului eminescian pe mari întinderi ale spiritului european. Iată, în schiță, câteva dintre cadrele în care gândirea sa a operat sinteze de mare cuprindere :

1. Legea conservării energiei (Mayer) ;
2. Legea echivalenței muncilor (Ricardo) ;
3. Legea corelațiunii creșterii și scăderii (Darwin) ;
4. Legea numerelor binoame ;
5. Legea entropiei (Mayer, Helmoltz) ;
6. Legea a doua a lui Galilei ;
7. Legea raportului dintre teritoriu și ginte etc.

În general, Eminescu utilizează în sinteze de gândire aceste legi, în domenii diverse ale științei precum : a) istoria și teoria civilizațiilor ; b) antropologie ; c) psihometrie etno-culturală ; d) economie și sociologie ; e) ecologie etc. Eminescu formulează teza după care dacă în seria lor fenomenologică puterile care sunt termenii *ecuației sociale* se transformă din puteri naturale în puteri mecanice, atunci „națiia devine nevropatică" ; printr-o asemenea idee el utilizează învățămintele unor legi ca cele de mai sus într-o direcție nouă de psihometrie etnică, cum nu mai fusese gândită până la el ca atare.

Când ai $\frac{t}{t}$ ecuația e deplină, dar când raportul devine, în seria fenomenologică a ecuației $\frac{t}{t+t}$ atunci „începe decadența". „Media de consumațiune a indivizilor scade și, împreună cu ea, media vieții lor. Căutând din ce în ce a ușura prin mijloace artificiale producerea obiectelor de subzistență, puterea lor musculară se pierde și recurg la *puterea mecanică, întreținută de inteligență. Națiia devine nevropatică (...) cu civilizația crește individualismul — deci și egoismul* — numărul celor hrăniți din munca socială devine din ce în ce mai mare : numărul trântorilor sociali, numărul celor producători din ce în ce mai mic". Alteori profilul psihometric este legat de „înmulțirea populației". „Însuși blazarea și corupțiunea simțurilor se naște din înmulțirea populației. Oameni puțini, pe un teren dat, își pot susține nevestele, rezultă simțirea castității și a căsniciei, oameni mulți, ce nu le mai pot sus-

ţine, ce aşteaptă de la ocazie împlinirea fireştilor lor înclinări, pierd această simţire. Este natural apoi ca, această pierdere să treacă şi în clasele care nu sunt necesitate /ilizibil/, afară de aceea atâtea femei ce rămân nemăritate, sunt tot atâtea ocazii pentru căi predispuse de a se abate.

De aici apoi datează degenerarea beletristicii care în masa ei se conformează totdeauna cu timpul". Ori de câte ori, aşadar, anumite variaţii cantitative afectează *ecuaţia socială* (a sumei constante de energie socială) într-un mod semnificativ, rezultă o modificare în configuraţia sufletească a grupului social (de obicei un popor) şi deci transformării în manifestările lui spirituale şi sufleteşti.

Există o multitudine de factori care pot introduce variaţii psihometrice. Între aceştia, Eminescu izolează sistematic trei : teritorial, populaţia, sistemul distributiv (sau tipul dominaţiei). Când populaţia creşte peste pragul critic al ecuaţiei sociale, rezultatul atinge direct profilul psiho-moral al acelei societăţi).

Trăsăturile precum castitatea, bunăoară, cunosc variaţii în serii de proporţii odată cu înmulţirea populaţiei. Până la un prag, creşterea puterii materiale ţine în echilibru creşterea populaţiei şi astfel *castitatea* nu este afectată. De la un prag încolo creşterea populaţiei răstoarnă ecuaţia socială, iar „simţirea castităţii şi a căsniciei" este direct afectată, urmează serii fenomenologice descrescătoare până la colapsul acelei simţiri. Raporturi curioase de psihometrie scoate Eminescu în privinţa „inteligenţei epocei", punând-o în relaţie cu variaţiile ecuaţiei sociale. Când aceasta, în seria ei fenomenologică, în timp şi spaţiu, atinge un prag critic, şi trece peste acesta, *inteligenţa* la rândul ei se preschimbă în *violenţe*, eroismul se preschimbă în aventură, „acomodaţiunea" în „laşitate" etc.

O foarte interesantă relaţie stabileşte Eminescu între „vârstele" colective (ale popoarelor) şi evoluţia lor psihometrică. Şi în acest caz *seria psihometrică* în mişcarea ei evolutivă poate trece de un prag critic, în *opusul* ei. Într-un manuscris, Eminescu arată cum eroismul se poate transforma în spirit de aventură, acesta se preschimbă cu vârsta în purtare cumpănită, care, mai departe, predispune spre o acomodaţiune din care poate ieşi foarte uşor laşitate. Iată dar cum *seria*, în evoluţia ei, de la tinereţe — eroism la maturitate — cumpănire, trece în opusul ei ; *eroism* — spirit de aventură — cumpătare-acomodaţiune — *laşitate*. Orice schimbare în *sume de energie* a individului poate răsturna *calitatea* în *corelatul ei*

negativ, dacă ecuația *sumei constante* de energie trece din seria ei crescătoare în seria ei regresivă. Alteori, factorul care răstoarnă seria socială este revărsarea unei pături dominatoare străine în aria societății locale, precum am arătat deja.

Consecința este stricarea profilului psihologic al localnicului. „Ciocoiul turc a fost eristic, cel grec asemenea, cel român, *însă de zece ori mai rău* decât cei precedenți." Defectul urcă printr-un lanț istoric de pături superpuse culminând la elementul românesc în calitate de agent negativ, de element alcătuitor al noii pături superpuse. Oricare factor care se arată în stare să afecteze seria prin care se manifestă ecuația socială a sumei constante a puterii de muncă a unui popor, este implicit o cauză de variația psihometrică în viața acelui popor. Între toți factorii — populația, teritoriul, vârsta (colectivă și individuală) — cel mai greu de consecințe psihometrice negative este, în viziunea lui Eminescu, factorul dominației (parazitare) sau cu termenul său : „pătura superpusă". Pătura superpusă mânuiește un tip special de sistem distributiv în stare să sustragă o parte a energiei sociale păgubind societatea de două ori : prin deficitul creat și prin consecințele în lanț ale acestui deficit (declin economic, declasare socială, degenerare etnică și degradarea profilului psihometric al poporului, cu consecințe incalculabile pentru destinul său).

Este cât se poate de semnificativ că dincolo de variația profilurilor psihometrice în funcție de grupurile etnice, Eminescu socotește că există un număr de *componente* strategice fundamentale pentru echilibrul psihometriei colective. Acestea sunt *comune* speciei umane și Eminescu examinează consecințele pe care le revarsă asupra lor răsturnarea seriei istorice a „ecuațiunii sociale". În acest sens, putem spune că, în viziunea lui Eminescu, *variația cantitativă* a profilului psiho-cultural (moral) este aceea care introduce diferențierile *calitative* între diversele profiluri de psihometrie etnică. În al doilea rând, trebuie observat că Eminescu nu leagă aceste calități sau defecte de un presupus substrat etnic înnăscut, ci le atrage într-un câmp de explicație economico-sociologică.

Istoricește, *psihometria etnică* n-are valoarea și forța factorului istoric decât după ce popoarele și-au construit stat, au început a scrie etc. Din acest moment psihometria devine un factor istoric, are adică putere de a influența jocul istoriei.

„Cât sunt tinere, popoarele se pierd adesea în direcția de mișcare a unor popoare mai mari, devin instrumentul stomacului etnic al altuia și mor în copilărie, mor ca formă indivi-

duală, ca centru propriu de gravitaţie. Cum au ajuns a construi un stat, a scrie o limbă, încep a îmbătrâni, devin neadaptabile, au o individualitate mecanică. Ele nu se mai pleacă atât de lesne."

CAPITOLUL III

POPOARE ORIENTALE, POPOARE OCCIDENTALE

1. Popoare salahoriale. De la teoria salariului natural la sociologia pragurilor de sărăcie

Acum 112 ani M. Eminescu îşi definitivase teoria păturii superpuse (1882), la 80 de ani după apariţia operei lui D. Ricardo (Principles of political Economy and Taxation"). Multă vreme după apariţie, (cam o jumătate de secol), opera lui D. Ricardo a exercitat o influenţă copleşitoare asupra întregii gândiri economice europene. Germanul List va străpunge hegemonia modelului economic ricardian atât în raport cu lumea întreprinzătorilor americani cât şi cu cea a burgheziei germane. Au trecut peste o sută de ani de la închegarea teoriei eminesciene asupra unui „caz" care se abate de la teoria ricardiană şi, exceptându-l pe M. Manoilescu, nimeni în acest interval nu s-a oprit sistematic asupra ideilor lui Eminescu. O sută de ani de uitare reprezintă suficient pentru a verifica trăinicia unei teorii. Numai că valorile teoretice (ştiinţifice) sunt guvernate de alte legi în istorie decât cele artistice. O valoare artistică este aceeaşi la o sută, două, trei, o mie, două mii de ani după momentul creaţiei. O teorie ştiinţifică se preschimbă însă într-o „valoare istorică" odată cu trecerea timpului. Adică rămâne valoare doar în raport cu epoca în care a fost zămislită. Ceva din „corpul" ei se transmite viitorului dar în cadrul schimbat al altor teorii. În felul acesta paternitatea acelei valori se estompează prin vreme. Dar dacă o valoare teoretică n-a fost „preluată", n-a fost adică „receptată" la timp, din varii motive, se poate spune că s-a pierdut ? Credem că nu. Acea valoare va fi „redescoperită" (cum s-a întâmplat cu invenţiile lui Leonardo da Vinci) ori pur şi simplu absenţa ei va expune încă o vreme societatea la erori, care altminteri ar fi putut fi evitate. Să fie aceasta cazul teoriilor

lui Eminescu ? Sunt ele, astăzi simple valori istorice, ori încă-şi păstrează relevanţa teoretică ? Au fost deja „redescoperite" teoriile lui ? Greu s-ar putea răspunde acestor întrebări căci, deocamdată, cultura română n-are încă o bună conştiinţă asupra gândirii teoretice eminesciene. Atitudinile faţă de această parte a operei sale s-au orânduit pe un ax de la polul contestării aprige şi al ironiei îngăduitoare, la polul entuziasmelor stridente dar şi al atitudinii aşezate cu care a început lucrarea dezgropării reliefului teoretic scufundat sub straturile diverselor *reacţii ideologice*. Pentru a-l restitui pe Eminescu — gânditorul teoretic vom apuca o cale pe care umblă, mai cu seamă *istoricul*. Dar spre deosebire de istoric vom încerca să deslușim „structuri", nu „évenimente", sub valul vremii. Aşadar, ne spune istoricul de astăzi, al problemei în discuţie. L-am evocat pe unul dintre cei mai mari, de la G. Călinescu încoace, pe D. Vatamaniuc, M. Eminescu îl foloseşte pe D. Ricardo în „demonstraţiile sale". Aceasta înseamnă că Eminescu avea ceva de „demonstrat" şi că în această demonstraţie s-a folosit de teoriile lui Ricardo. Care „teorii" ? Teoria rentei şi teoria „salariului natural" („simbria naturală", traduce Eminescu), ne spune D. Vatamaniuc (vezi „Eminescu", Editura Minerva, col. „Universitas", Buc., 1988, pp. 163—165). Aflăm de la acest istoric-mucenic al eminescianismului teoretic, ce fel de „texte" citează Eminescu, din care operă a lui Ricardo şi ce adaugă el textual. De aici încolo începe întrebarea cu privire la semnificaţiile „adăugirilor" eminesciene. Ne vom întreba, mai întâi, dacă au mers demonstraţiile lui Eminescu pe linia lui Ricardo, lărgind „geometria" economică ricardiană,, sau gândul lui Eminescu se „abate" de la acea linie instituind una diferită ? Dacă a luat-o pe un alt „drum" decât cel ricardian, „va fi realizat Eminescu o altă „demonstraţie" decât cea ricardiană la noua sa „linie" ? Ne vom mărgini doar să „scoatem" la lumină o nouă „structură" teoretică prin care sperăm că se poate zări relieful românesc altfel decât pe ecranul teoriei ricardiene. Asta ar însemna că Eminescu, folosindu-se de teoriile lui Ricardo, a proiectat „cazul" românesc pe un alt ecran teoretic, propriul său „ecran". Dar să urmărim chestiunea în termenii ei. În legătură cu teoria ricardiană a muncii, Eminescu a păstrat de la Ricardo două elemente : primul se referă la caracterul „productiv" al muncilor, iar al doilea, se referă la „preţul muncii" sau la ceea ce Ricardo a socotit a fi „salariul natural". Pe lângă acestea Eminescu se va fi folosit şi de teoria rentei. Însă, în esenţă, el aduce ,adău-

girile" sale la teoria valorii (care-şi are sursa în muncă) şi la teoria salariului natural. Care este sursa „adăugirilor" eminesciene ? Sunt ele produsul unei simple intuiţii de lectură ? Reprezintă aceste adăugiri expresia unor simple întrebări şi deci a unor îndoieli obişnuite ? Sau sunt consecinţa întâlnirii dintre o teorie (a lui Ricardo) cu o altă „teorie" (a lui Eminescu) ? Sperăm să putem convinge cititorii, în cele de pe urmă, că aceasta din urmă este cazul lui Eminescu. *Adăugirile veneau din impactul teoriei eminesciene (implicită, în acest caz) cu teoria ricardiană (explicită).* Istoricul chestiunii ar putea formula rezerve iscate de datarea manuscriselor lui Eminescu. Personal înclin să cred că o atare chestiune are o rezolvare de principiu care nu vine de la istoric. Căci se ştie că teoria lui Ricardo a fost totodată „izvor" al teoriei lui Marx şi simplă „sursă" supusă de către Marx unei evaluări critice. La alt nivel al construcţiei (deşi „viziunile teoretice" se arată indiferente la „mărimea" clădirilor în care le este dat să „se arate" pe lume), observăm că „adăugirile" lui Marx la teoria ricardiană a muncii (teoria „valorii relative") vin dinspre teoria lui Marx chiar dacă teoria ricardiană a fost unul din „izvoarele" teoriei marxiste. Dar, în fine, nu vom forţa uşile deschise, iar cele închise, aşa vor rămâne oricât am bate noi cu speranţă că se vor deschide. Să luăm pe rând chestiunile. În legătură cu teoria ricardiană a „salariului natural" Eminescu citează mai mult. Eminescu extrage din capitolul, *Despre salarii,* al lucrării lui Ricardo, următoarea idee : „simbria naturală", „preţul pe care toţi lucrătorii împreună au nevoie pentru a-şi ţine sufletul şi a-şi propaga neamul, nici mai mult nici mai puţin" (vezi textul în M. Eminescu, *Opere,* vol. XIV, *Traduceri,* p. 941).

La această idee a lui Ricardo, Eminescu adaugă : „adică un preţ care pune pe unii în poziţia de a se îmbogăţi şi de a-şi propaga neamul, pe când alţii pier de foame, sete şi frig" (vezi *Fragmentarium,* p. 150). Să vedem asta este semnificaţia „îndepărtării" lui Eminescu de Ricardo. Ce anume a impus „abaterea" gândului său de la teoria lui Ricardo ? Pentru a ne lămuri să examinăm teoria lui Ricardo cu privire la salarii. După Ricardo există un „salariu natural" care, prin jocul liber al forţelor economice, capătă forma „salariului real" pe care îl descoperim pe piaţa muncii.

Aşa cum există o tendinţă de *egalizare a profiturilor* (toate profiturile caută remuneraţiile cele mai bune şi le evită pe cele scăzute, fuge de ele) tot astfel există, ne spune Ricardo,

și o tendință de *egalizare a salariilor* în jurul nivelului lor natural (ca toate celelalte prețuri). Care este însă acest preț natural al muncii ? Am aflat din definiția de mai sus : este cantitatea de bunuri necesare unui muncitor pentru a subzista și „pentru a-și perpetua rasa". Principiul „propagării rasei", exprimat, ca atare, de J. St. Mill (*System of Logic* ; din care și citează Eminescu) este, cum vedem raportat de către economiștii englezi la teza „salariului natural". Orice ar afecta mărimea salariului natural", ne spune D. Ricardo, ar împiedica funcționarea acestui principiu, adică ar bloca reproducerea „rasei" (a neamului în ansamblu).

„*Salariul natural*" este legat de prețurile alimentelor și al celorlalte mijloace de trai (și subzistență), de care clasa muncitoare are nevoie pentru a se perpetua. Deci, la Ricardo, „prețul natural nu este egal cu un minimum de salariu, ci este mai mult : un preț egal cu noțiunea curentă a standardului de viață" (cf. V. Madgearu, „Curs de economie politică", p. 359), *salariul minimal* este echivalentul unei „subzistențe absolut necesare pentru a duce viața de azi pe mâine" (ibidem).

Salariul natural este expresia unui *grad social*, de bunăstare materială, la care se ridicaseră oamenii. Acum suntem în măsură să remarcăm adevărata „breșă" eminesciană în raport cu sistemul ricardian. Când Eminescu face „adăugirea" lui — „adică un preț care pune pe unii în poziție de a se îmbogăți și de a-și propaga neamul, pe când alții pier de foame, de sete și de frig..." — el se „abate" efectiv de la legea „salariului natural" și propune un alt enunț logic : *în lume sunt societăți guvernate de legea salariului natural (adică de legea „standardului de viață") și societăți guvernate de legea „salariului minim". Primele își pot „propaga neamul", celelalte sunt împiedicate să-și propage rasa, (neamul, adică). Această despărțire este valabilă și între neamuri și între clasele unei societăți.* Ce anume provoacă o asemenea „diviziune" tragică a „șanselor" de supraviețuire în lume și înlăuntrul societăților ? Să verificăm răspunsul lui Ricardo referitor la forțele care provoacă variațiile salariului real în jurul salariului natural. În teoria lui Ricardo variațiunea aceasta este explicată prin *legea cererii și ofertei*. Mecanismul propriu-zis, însă, care determină variația salariului real este *creșterea populației*. Când *populația crește oferta de muncă* va crește și ea și astfel *salariile scad, ajung mici*. Aceasta, mai departe, amenință densitatea populației, care va urma și ea un declin.

Scăzând populația, scade oferta de muncă și cresc salariile. Nu vom lua în discuție teoria lui Ricardo nefiind aceasta intenția noastră aici. Ne limităm la a constata că teoria ricardiană nu explică de ce populațiile (indiferent de densitățile lor diferențiale) sunt supuse acțiunii a două legi privitoare la sălarii : legea salariului natural și legea salariului minim. M. Eminescu ajunse însă la o terie proprie, în baza căreia ceea ce reglează nivelul salariului real nu este variația (dinamica) populației ci „*sistemul distributiv*" existent într-o societate. Într-o societate care poartă povara unei „pături superpuse" (parazitare), subliniază poetul, prețul muncii va fi stabilit, nu la nivelul „salariului natural", ci la nivelul salariului minim. Cum e posibil ? „*Veniturile statului,* scrie Eminescu, percepute asupra contribuabililor (...), sunt *pluta* pe care cetățeanul o dă pentru a primi în schimb servicii echivalente. Ce servicii echivalente ne dau Adunările care-și pierd vremea în discuții zadarnice, votând însă cu iuțeala aburului legile cele mai importante, care ar trebui mult timp studiate ? Ce servicii echivalente pot restitui miniștrii schimbați de treizeci și șase de ori în patru ani de zile ? Ce servicii echivalente pot face niște oameni care nu știu nimic afară de Cod și ocupă cu toate acestea funcții de directori de drum de fier, pentru care se cer cunoștințe tehnice ? Ce servicii echivalente pot face societății, oameni cu câte patru clase primare deveniți directori de Bancă Națională ? Astfel, suma neproporționat de mare care se ia în fiecare an din averea comună, în loc de a se întrebuința la dezvoltarea vieții economice și de cultură a populațiunilor, se împarte în *sinecure mari și mici* pentru o *clasă de oameni,* fără știință, fără merit, cari, tocmai pentru că n-am nici una, nici alta, *s-au constituit într-o societate de exploatare* pentru care toate mijloacele de a veni la putere sau de a se menține sunt bune. (...). *Cine suferă mai mult prin această* stare de lucruri sunt elementele muncitoare (s.n.) și sănătoase ale națiunii noastre, sunt toți aceea care nu aspiră la privilegii și sinecure ci *trăiesc din produsul muncii lor proprii. Tocmai în clasele pozitive ale nației se observă o scădere continuă a averii* (s.n.), *sub fel de fel de forme ingenioase li se sustrage acestor clase până și cel din urmă ban, pentru a întreține cu el luxul unor nulități ambițioase, incapabile de muncă, precum sunt incapabile de dreptate și de adevăr...*" (Opere, vol. XII, Edit. Academiei, Buc., 1985, p. 19—20).

Scăderea continuă a „averii claselor pozitive" nu este consecința creșterii densității populației, căci în cazul societății românești Eminescu sesizase o stranie abatere de la mecanismul ricardian al creșterii și scăderii „salariului real" în jurul celui natural. La Ricardo salariul și populația se află într-o relație invers proporțională. Eminescu însă va stabili că există societăți, între care cea românească, în care *scăderea salariului* real se produce concomitent cu *scăderea populației*, așa încât *populația nu este mecanismul care poate explica variație salariului real în jurul celui natural*. În al doilea rând aceste societăți sunt guvernate sistematic de *legea salariului minim*, adică *acel salariu care permite oamenilor, cum se exprimă poetul, să-și „ducă zilele de azi pe mâine"*. Această teribilă abatere a „cazului" românesc de la teoria lui Ricardo reclama nu numai o reconstrucție a teoriei „salariului natural" — ceea ce Eminescu n-a făcut, decât în treacăt — ci *elaborarea unei teorii noi, mai largi și total diferită de aceea a lui Ricardo*. Aceasta este teoria „păturii superpuse" și a subviețuirii („pragurilor de sărăcie", cu un termen actual. Aceasta nu mai are în centru teza „salariului natural" și deci ideea „prețului natural", ci o altă idee care indică și deslumează o gamă largă de fenomene care alcătuiesc „simptomat elogia declinului" unei societăți, pe care Eminescu o examinează amplu într-o teorie despre sistemele distributive ale societății. *Mecanismul reglator al vieții unei societăți nu mai este „salariul natural", ca la Ricardo, și nici populația, ci chiar sistemul distributiv al societății respective*. Acesta este factorul care leagă și desleagă firele destinului colectiv al unui popor.

2. Evoluție sau declin? Civilizație și semibarbarie

Nu numai personalitățile, ci și marile colectivități se pot afla în situația tragică de a-și pierde realitatea. Eminescu apreciază, într-un demers de sociologie istorică comparativă, că „epoca lui Matei Basarab" a fost „epoca unei *civilizații românești* și a unei societăți naturale". Atunci populația crescuse, se stabilise o „limbă literară comună întregii naționalități române...", „o unitate ideală cel puțin, a răspânditului popor românesc". Față de epoca aceasta, în tot secolul al XVIII-lea și într-o parte a celui următor, realul românesc, care intrase „o clipă în ordine și astfel în devenire", decade,

Scanned with OKEN Scanner

„revenind la precaritate ontologică ori haos“: „Dar aceasta-i hotelul patrioților de meserie și al străinilor, constată poetul referindu-se la România contemporană cu el. Patria adevărată, patria lui Matei Basarab e săracă și ignorantă. Dacă măcar sănătatea ei fizică și morală n-ar fi adânc atinsă de corupția păturilor de populație (...) așezată deasupră-i.“ (M. Eminescu, Opere, IV, ed. I. Crețu, Editura Cultura Românească, Buc., 1938—1939, p. 128). Cei ce n-au înțeles teoria realului care decade, își pierde, adică, realitatea pe care tocmai o dobândise, l-au acuzat pe poet de paseism, deci de incapacitatea de a se integra vremurilor noi, refugiindu-se în trecut. Dar le și răspunde poetul: „Am regretat de atâtea ori că reacția în sensul adevărat al cuvântului, reacție ca încercare a unei reconstrucții istorice, anterioare fanariotismului, nu mai e cu putință în România și nu suntem utopiști pentru a cere ce n-ar fi cu putință nici lui Dumnezeu din cer“ (ibidem, p. 110). Când Eminescu evocă epoca lui Matei Basarab, o face într-o teorie asupra unui real care-și pierde realitatea, se-ntoarce la precaritate ori haos, decade dintr-o devenire pe care tocmai o dobândise. Aceasta este mai mult decât o ruptură, este o împingere înapoi, o pierdere, un declin. Odată cu epoca fanariotă, remarcă poetul, poporul a fost împins în suburbia otomană („mlaștina gospodăriei otomane“, cu expresia lui). Apoi, în secolul al XIX-lea, a urmat, cu întreruperi, al doilea stadiu al „devenirii care se pierde în care „patria istorică“ ce tocmai intrase în ordine și devenire, în epoca lui Matei Basarab, a fost împinsă în condiția de „suburbie europeană“.

Față de momentul Matei Basarab, aceste stadii reprezintă în viziunea eminesciană un imens pas înapoi. Dar el nu propune întoarcerea la epoca Basarabilor, ci din contra, propune, în plan teoretic, ca „fiu al secolului al XIX-lea“, a „cita fapte exacte“ și a le da o „formulă generală“, iar în plan practic militează pentru o „relație de compensație“ între popor și clasele guvernante, drept alternativă la fenomenul „păturilor superpuse“ parazitare. Față de epoca lui M. Basarab, când poporul român își făcea singur istoria, acționând ca un *agent unic unitar*, ca *complex social organic* (popor — oligarhie dinasticq), epoca fanariotă deschide era unei istorii comandate, prin instrumentul păturii superpuse, de către „regele Stroussberg“ și de alții aflați în zona Occidentului civilizat.

Eminescu se referă la epoca voievodată, epocă socio-culturală adoptivă, ca la un model (pattern) istoric de evoluție organică. Evenimentele de la 1848 au reprezentat o schimbare, dar nu în direcția și după modelul evoluției organice, ci al „revoluției atlantice" adică al unei revoluții făcută din nevoile claselor urbane, ale unei burghezii de tip occidental, care însă la noi era foarte slab reprezentată. Ca atare, s-a creat terenul liber pentru înfiltrarea unei burghezii străine, uzuriere și comerciale, care a împins apoi societatea într-o direcție artificială, de evoluție neorganică. („Ars trebuia Regulamentul organic ș-așa, dar trebuia ars în favorul vechilor instituții românești, nu în favorul bagajului de idei cosmopolite și a priori ale revoluției franceze. Aceasta din urmă a fost o revoluție a burgheziei, deci cu toată ființa și rădăcinile străină de nevoile și trecutul țării noastre de plugari și de păstori").

Eminescu respinge ideea de întoarcere istorică, dar pledează pentru posibilitatea epocilor adoptive, a resuscitării tradițiilor istorice în programele de reformă și schimbare socială. Deci nu întoarcerea la o „epocă revolută", ci adoptarea unei *epoci-prototip*, care să permită claselor guvernante și elitelor să restabilească firele rupte ale istoriei organice, este esența tezei lui Eminescu. Același înțeles răzbate și din critica reformelor liberale, care, în optica poetului, încălcau tradițiile istorice :

„Un alt proiect (din reformele liberale, n.n.) de lege ștergea cincizeci de plaiuri c-o singură trăsătură de condeiu. Dar multe din acestea au istoria lor proprie ; unele ascund începuturile legendare ale statului român, unele sunt leagănul vechilor și nouelor noastre oștiri teritoriale și a eroilor. Ce-nseamnă toate acestea în ochii unor oameni, pentru cari România e numai *din întâmplare* o patrie, cărora formele ei moștenite nu le vorbesc în nici o limbă și nu au nici un înțeles ?" (subl. ns.).

Eminescu respinge politica de reforme „cari nu țin seamă nici de datina țării, nici de aptitudinile poporului, nici de trecut..." Progresul nu se reduce la simple reforme făcute din condei și cu reformele juridice artificiale, strict raționaliste (schimbarea formelor), ci constă în „excedentul valorii producțiunii peste consumațiune (...). Să presupunem că am făcut mari progrese, fără a o admite. Aceste progrese sunt lipsite de orice merit, căci au constat mai mult decât au produs, ba simulacre, *forme goale* ale culturii străine, *fără nici*

un fel de fond, beşici de săpun, căci plesnind nimeni n-ar simţi lipsa lor decât bugetofagii, iată progresul făcut" (subl. ns.).

Şi drept dovadă peremptorie a acestei „formule generale" asupra progresului, Eminescu ne oferă studiul intitulat *Progresul mortalităţii poporului român*, bazat pe statistici demografice comparative, în încheierea căruia spune: „E o vorbă „că sistemele trec, popoarele rămân". Iată contrariul, căci ca la noi la nimenea. La noi poporul trece şi sistemul patriotismului de industrie rămâne."

Eminescu inaugurează în „sociologia noastră cercetarea pozitivă a progreselor negative. El lansează termenul de „semibarbarie", cu intenţia de a sugera că popoarele din sud-estul Europei fuseseră împinse iarăşi „sub vremi", cum ar zice cronicarul, în starea de „clase exploatate", salahorizate. În această arie, regimurile politice servesc interesele unor „pături superpuse", ale unor grupuri, care-şi făuresc „formule socio-politice" de extorcare a plusprodusului spre a fi utilizat în afaceri speculative, ori pentru a susţine costurile unui mod de viaţă împrumutat şi a unor organizaţii extrem de costisitoare şi agrare total neproductive.

Eminescu dă o formulare clară distincţiei, care se va adânci pe firul gândirii sale, dintre civilizaţie şi „semibarbarie", cele două *specii de societăţi* istorice înălţate pe scena Europei. Această precizare, făcută în focul polemicii cu fraţii Nădejde, este rezultatul întregii sale activităţi de cercetare istorică şi empirică. El arată că între „organizarea raţionalistă" (citeşte artificială, impusă din afară) şi „organizarea mai naturală", rezultat al unei cauzalităţi organice a devenirii istorice a societăţilor, există o mare deosebire. Acest al doilea tip de organizare ar fi specific pentru „civilizaţie", pentru *societatea apuseană*, iar primul pentru *societăţile orientale*, adică pentru societăţile aduse (coborâte) în stadiul „semibarbariei". Eminescu nu este de acord cu ideea, împărtăşită şi de fraţii Nădejde, că, în sine, „organizarea bazată pe capital" ar fi „cauza mizeriei". Capitalul generează exploatare, dar nu mizerie, sub forma unei întregi game de procese ale degradării sociale, sprijinite toate pe *decăderea economică*. In Apus, organizarea bazată pe capital n-a antrenat decăderea economică, ci dimpotrivă, şi atunci, spune Eminescu, trebuie căutată adevărata *cauză specifică*, aceea care generează întâi decăderea economică şi apoi, în strânsă dependenţă

de aceasta, degradarea morală, religioasă, culturală și chiar degenerarea biologică.

„Nouă *ni se pare că adevărata cauză a mizeriei e cu totul altundeva* (decât în organizarea bazată pe capital și pe proprietate, așa cum spun frații Nădejde, în broșura lor — n.ns.), că ea e în *caracterul întregii dezvoltări liberale*, începute în secolul trecut, că-și are temeiul *în organizarea rațională în locul vechei organizări mai naturale* (...). Sunt aci *mii și mii de oameni* cari *nu compensează* prin nimic *munca societății ce-i susține*, care în schimbul a patru clase primare sau a Codului Boerescu, învățat pe dinafară, iau de la națiune în puterea organizării lor în societate de exploatare zeci de mii de franci ca retribuțiuni anuale. Trebuințele aristocratice ale plebei ignorate, ale plebei liberale, intelectual sterpe și moralicește decăzute, iată ceea ce apasă asupra poporului. *Această presiune nu ar exercita-o nici capitalul moștenit, nici cel câștigat, prin muncă proprie* (s.u.) Acesta e, din contra, totdeauna la dispoziția muncitorului, căci dacă n-ar fi ar rămâne improductiv.

Dacă socialiștii români ar face bine să cerceteze sub câte *forme bugetare*, fie ale comunei, ale județului, ale statului, se escamotează și cel din urmă ban câștigat de omul din popor prin muncă, pentru a hrăni cu el clasa de postulanți și de ambițioși de rând cari trăiesc din fondul mizeriei comune, fără nici o compensație pentru aproapele lor, atunci s-ar convinge că răul la noi este cu totul de altă natură."

„La noi mizeria e *produsă în mod artificial*, prin introducerea unor organizații și a unor legi străine nepotrivite cu stadiul de dezvoltare economică a țării, organizație care costă prea scump și nu produce nimic" (subl. ns.).

Așadar, prin *evoluție organică* Eminescu înțelege acea dezvoltare bazată pe o legătură organică între popor și clasele superioare, adică pe un raport de compensație în care poporul produce avuția, iar pătura superioară produce forma de organizare, inteligența, cultura și acele „înlesniri de civilizație" necesare toate pentru a susține un raport economic pozitiv, în care beneficiile să depășească costurile. Raportul de capital permite, după Eminescu, un atare mod de organizare socială. În Europa de sud-est predomină, însă, o „organizare rațională", bazată pe un raport de „superpunere", în care consumul depășește producția, iar pătura de sus se organizează într-o „societate de exploatare" *fără relații organice cu societatea reală*, și deci fără un raport economic pozitiv, de com-

pensație. De aceea modelul analitic pentru „suburbie" trebuie să fie altul decât cel specific ariilor metropolitane. Indiferent însă de arie, Eminescu este ferm în a situa civilizațiile și culturile într-un raport de dependență față de economie :

„Economiștii observă (...) că însuși sistemele religioase, oricât de vechi și întemeiate pe natura morală a oamenilor, suferă modificări, ba se sting chiar și sunt înlocuite prin altele în urma unei mari decadențe economice, care e întotdeauna însoțită sau urmată de o mare decadență morală".

„Suntem departe de a lăuda inferioritatea condiției sociale a țăranului în timpul „Regulamentului", departe de a dori ca starea veche de lucruri să se mai reîntoarcă în ceea ce privește inconvenientele ei. Dar întrucât privește dezvoltarea normală, naturală a poporului nostru, întrucât privește *proporția suportabilă* între greutățile ce el purta și buna stare ce rezulta ca beneficiu din acele greutăți, orbi am fi și nedrepți către părinții noștri dacă n-am constata că acea stare este mult, cu mult mai bună pentru poporul de jos decât cea actuală. Departe suntem de-a ne face *laudatores temporis acti*. *Defectul principal al organizării vechi era că nu ținea seama îndeajuns de clasa de mijloc* ; dar țăranul și proprietarul mare se aflau amândoi bine (...) fiind într-un *contact perpetuu între ei* (...). Putem zice că și boierul vechi era *țărănoi* și țăranul vechi avea un fel de *mândrie boierească* în el. De când însă cu emigrațiunea în străinătate, cu *contractarea de obiceiuri străine și costisitoare*, de când cu *absenteismul* la care sunt supuse în mod egal toate clasele dirigente la noi, începând cu părinții bisericii și sfârșind cu caradalele, *raportul vechiu* a trebuit să se strice (...). Nu mai există altă deosebire între oameni decât cea pe care o stabilește *banul*, oricum ar fi câștigat..." (subl. ns.).

Deci e clar că la Eminescu nu este vorba despre un așa-zis paseism, ci despre o anumită concepție asupra tipurilor de societăți. Societățile sunt de două tipuri : „naturale", organice și „artificiale", imitative. În cele naturale acționează o lege de bază, și anume *legea „proporționalelor dinamice"* (care este o lege universală la Eminescu). Viciul fundamental al societății vechi era acela că „nu ținea seamă îndeapuns de clasa mijlocie", ceea ce împiedica realizarea efectelor depline ale legii „proporționalelor dinamice". O altă expresie a acestei legi este raportul economic pozitiv între clasa productivă și clasa superioară, în baza căruia este absolut necesară o „proporție suportabilă între greutățile ce poporul poartă și bună-

starea ce rezultă, ca beneficiu, din acele greutăți". Aceasta ar reprezenta un semn al progresului de civilizație materială și morală, căci la Eminescu o „decadență economică e însoțită sau urmată totdeauna de o mare decadență morală".

Utilizând metoda comparativ-istorică, Eminescu demonstrează că imediat după epoca lui Matei Basarab, în țările române începe era „societății artificiale", în care acțiunea legii „proporționalelor dinamice" este blocată prin instaurarea unui *raport economic negativ* între clasele de bază și pătura superpusă fanariotă. Rezultatul instaurării acestui tip de societate este manifestarea unei *serii istorice (de procese) cu semn negativ*. Contribuția majoră a lui Eminescu constă însă în cercetarea pozitivă a celui de-al doilea stadiu al seriei istorice negative, și anume cel în care poporul român este împins din suburbia imperiului în suburbia Occidentului. Teza sa de bază este că o dată cu epoca modernă axa gravitării noastre se schimbă, fiind împinși în suburbia occidentală. Agentul care a realizat această transgresiune a fost sistemul de exploatare fiscal-comercială. El a instaurat o oligarhie lumpenburgheză, aservind țara întâi „regelui Stroussberg" (deci agenților sistemului comercial european). În acest sens este pusă problema drumurilor de fier, precum și cea a influenței austriece și chiar occidentale. Analiza lui Eminescu este contribuția *avant la lette* la o teorie a acumulării mondiale, cu specificarea locului și rolului „periferiei", așa cum tot el a formulat primul *teoria spațiului „periferial"*, precum și *teoria diferenței dintre societățile capitaliste dezvoltate și cele „artificiale"*, din periferia Occidentului. Eminescu demonstrează că adevărata cauză a decadenței noastre nu este capitalul, ci pătura superpusă cu sistemul ei de raporturi negative pe care le întreține cu poporul.

3. Metropola și periferia. Suburbiile istoriei

Adevăratul raport de capital permite funcționarea unui raport organic între clase și totodată dezvoltarea unui raport economic pozitiv în care funcționează „proporționala dinamică" producție-bunăstare. Teoriile acumulării mondiale a capitalului și teoria schimbului inegal între economiile naționale vin să-i dea dreptate lui Eminescu și nu fraților Nădejde. Într-adevăr, în metropole funcționează o proporționalitate directă între dezvoltarea forțelor productive și rata salariului.

Această situaţie a fost larg cercetată şi ea a stat la baza formulării legii scăderii tendenţiale a ratei profitului (adică o proporţionalitate inversă între dezvoltarea forţelor productive şi rata profitului), ceea ce încă o dată confirmă faptul că un *cuantum istoric progresiv* al profitului era orientat spre dezvoltarea internă, spre creştere şi progres şi nu spre consum. În „periferie" însă, aşa cum arată Samir Amin, această lege nu acţionează ; în speţă, între dezvoltarea forţelor productive (acumularea capitalului) şi rata salariilor este o relaţie invers proporţională. Deci, Raportul organic a fost rupt sub acţiunea sistematică a unui ansamblu de factori. Eminescu a elaborat teoria „societăţii artificiale", dezvăluind raportul istoric negativ care se statorniceşte, într-o atare societate, între „păturile superpuse" şi poporul producător care este, cum ar zice teoreticienii „capitalismului periferial", „marginalizat", adică scos tot mai mult din civilizaţie şi expus acţiunii directe a legilor naturii : creşterea mortalităţii, scăderea duratei vieţii, degenerarea fizică însoţită de cea morală (deci un masiv proces deculturativ). Rapoartele de teren pe care le foloseşte Eminescu sunt deosebit de concludente în această direcţie : ele atestă intensificarea consumului de alcool, degenerarea fizică, creşterea mortalităţii etc. De la un anumit prag, această lege devine distructivă chiar pentru reproducerea sistemului ca *sistem minimal*. Astfel că o dată cu decadenţa populaţiei Eminescu constată, totodată, şi regresiunea potenţialului economico-productiv, deci a cuantumului de forţe productive ale societăţii. Aşadar, un alt aspect al funcţionării raportului economic negativ, deci al abaterii de la *legea metropolitană a capitalului*, este faptul că, în „periferie", se instaurează o tendinţă de scădere progresivă a capitalului, adică o decapitalizare progresivă, concomitent cu, iată paradoxul, o relativă creştere a ratei profitului în favoarea „păturii superpuse" (xenocrate). Acest lucru se explică prin adâncirea exploatării poporului, scăderea nivelului său de venituri (deci o cădere în „scara salariilor") şi transformarea economiei interne în economie exportatoare de cereale.

Acest proces este echivalent cu transgresiunea ţării din suburbia otomană în suburbia central-europeană (capitalul german, austriac şi maghiar, englez şi francez). Cu aceasta, Eminescu plasează influenţele culturale în lumina lor adevărată. Ele nu aduc obligatoriu un plus de civilizaţie, cum va susţine Lovinescu mai târziu, căci pot funcţiona pur şi simplu ca un

mecanism de acționare, de susținere a raporturilor istorice negative (între metropolă și periferie).

Eminescu demonstrează faptul că beneficiile realizate de pătura superpusă se datorează organismului economic internațional, adică sistemului de raporturi economice negative dintre economiile central-europene și economiile naționale, sud-est europene, în genere, sistem în care este împinsă și țara noastră *prin jocul raporturilor pur politice*.

Eminescu sesizase adevărata față a raporturilor politice în sistemul suburbial-european (instrument de „acumulare dependentă", adică de îmbogățire a păturii superpuse și de scurgere a plusprodusului către economiile metropolitane). Înarmat cu metodele sociologiei pozitive, Eminescu dezvăluie rezultatele cercetărilor sale, deosebit de concludente pentru teoria cauzei specific-orientale a împingerii poporului în starea de „semibarbarie".

„Am cunoscut patrioți (...) cari luau ierbărit pentru găini de la țărani, ierbărit calculat în bani și tradus în muncă. Am cunoscut liberali cari pentru păşunea unei oi cereau fruptul de la patru oi. Economicește absurd, dară aceste pretenții absurde se traduceau în cerere de bani, *cerere de bani în prestațiuni calculate pe prețuri de batjocură* (...). Astfel poporul incult, dar încolo sănătos și foarte inteligent, e dat în prada tuturor acelora cari știau a înșira două slove pe hârtie *și-l încadrau în paragrafii unui drept formal, copiat de la popoarele civilizate și la redactarea căruia alte trebuințe, alt neam de oameni, alte condiții economice prezidaseră*. Capitalul, cel puțin cel mobiliar, avea înainte un caracter istoric tradițional și personal. Legăturile între boieri și țărani erau istorice, tradiționale și personale" (subl. ns.).

In Europa centrală și occidentală (Anglia, Franța) sau în alte societăți istorice (republicile venețiene, Imperiul Roman etc.) se dezvoltă societăți naturale în care funcționează *raporturi organice* între popor și păturile superioare, *raporturi economice pozitive, de compensație*, și acționează principiul „proporționalei dinamice" ca lege „naturală" a istoriei omenești. In contrapoziție cu aceste tipuri societale globale, societatea din sud-estul Europei este de un alt tip : „este artificială", exploatată de o pătură superpusă, „orbitală" și cosmopolită în cultură, *neistorică* în forme (forme goale), negativă sub raportul civilizației economice etc. El prezintă, tot comparativ, raportul organic și compensativ, bazat pe identitatea etnică, culturală, națională dintre țăran și boier, ca

tip de raport social natural contrapus, tot cu înțeles strict comparativ, tipului de raport artificial, în care cele două clase — de sus și de jos — sunt simplu aglutinate, fără putința unui contact cultural, social, politico-juridic, căci aparțin unor etnii diferite, unor culturi diferite etc., încât una este cosmopolită, iar alta este național-istorică etc., etc. Deci contrapunerea eminesciană a celor două forme de „societăți" istorice de pe pământul României — cea naturală a lui Matei Basarab și cea artificială (din epoca sa) — are un înțeles *strict comparativ* și nu unul paseist, cum s-a susținut.

Eminescu ni se arată a fi sociologul unei națiuni împinse într-un sistem de exploatare fiscal-comercială și în deznădejde, iar încercarea de a-l considera un doctrinar romantic al răzeșimii ni se pare cel puțin stângace. El nu cerea întoarcerea la societățile „stadiului barbar („barbar", așa cum s-a reținut, n-are conotație peiorativă, fiind un termen utilizat pentru a denumi stadiul de evoluție anterior stadiului civilizației), ale răzeșimii lui Ștefan cel Mare, nici la stările sociale ale epocii lui Matei Basarab, ci folosea, în cercetarea lui comparativă, aceste societăți pentru a evalua și a „măsura" devierea liniei istorice românești spre starea de „semibarbarie". Iar de la „semibarbarie" nu se putea „evolua" la „barbarie" cum s-a crezut în unele interpretări, căci timpul istoric era ireversibil și pe deasupra cele două stări nu se aflau în aceeași „linie evoluționară".

Eminescu nu respinge civilizația modernă, din contră, el recunoaște prezența ei ca civilizație istorică (deci organică și bazată pe o economie pozitivă) în cadrul Europei centrale și nord-vestice. *El respinge*, în plan sociologic, nu societatea ridicată pe civilizația capitalului (pe care o salută și o apreciază), ci numai *tipul de societate artificială ridicată pe temeiul supraexploatării muncii*, fără nici o compensație în ceea ce privește compoziția și volumul capitalului. În același înțeles respinge, în plan teoretic, orice încercări teoretice între care socialismul fraților Nădejde, de a aplica pe cazul țărilor române o schemă „cosmopolită și nihilistă", în baza căreia „sentimentele de patrie și naționalitate sunt mofturi" și „apăsații de pe fața întregului pământ sunt frați și *aliați naturali* în contra formațiunilor istorice actuale". Teoria lui Eminescu este o teorie a „societăților artificiale" ridicate pe o „economie negativă" și azvârlite în suburbia istoriei europene de păturile superpuse care împing popoarele la supraexploatare, în contul unui supraconsum de clasă și al scurgerii plusprodusului

către companii străine (de tip Stroussberg). Eminescu atrage atenția că starea de suburbie istorică în care e împinsă Europa sud-estică a fost determinată de tendința de egalizare a nivelurilor și structurii *consumului* între diversele economii nu și a nivelurilor și structurii *producțiilor*. În timp ce în unele arii *nivelul producției* și al consumului crește concomitent, la noi pătura superpusă își egalizează consumul cu cel al păturilor superioare din Apus pe spezele împingerii capitalului la împuținare și a poporului în mizerie, iar a națiunii la starea de suburbie (la dependență față de străinătate, cum spune Eminescu). A existat vreodată în aria noastră un tip de societate naturală creatoare de civilizație istorică ? A existat, spune Eminescu ; a fost societatea istorică a Românilor până la epoca fanariotă. Odată cu ea începe seria istoriei negative, deci a decadenței treptate a poporului și națiunii, de la starea de agent al istoriei la starea de „suburbie a istoriei otomane" și apoi central-europeană. Modele noi de civilizație și tipuri de societăți naturale, organice, sunt găsite de Eminescu la națiunile central-europene și nord-vest europene. Acesta este înțelesul *continuității formelor* la Eminescu.

Formele exprimă la Eminescu ,în cazul acesta, legile universale ale societății omenești, între care aceea a „proporționalei dinamice" este cea mai generală, iar corespondentul ei în societate ar fi raportul de compensație între clase și raportul economic pozitiv, ca lege a organismului de producție al societății (care leagă clasele între ele în producție). Nu este, așadar, vorba de forme cu înțeles de relații juridico-politice, de suprastructuri. La Eminescu ceea ce se schimbă sunt *civilizațiile* (ele se întemeiază direct pe economie, *pe muncă*), iar societățile sunt organizate ca *formațiuni istorice*, deci sunt și schimbătoare. Dar dincolo de acestea, societatea este naturală și deci continuă, pentru că altfel s-ar produce ruptura, care ar însemna regresiunea în starea de animalitate. Societățile merg în mod natural înspre *progresul potenței umane*. Există însă situații în care popoare întregi, pe durate mai lungi ori mai scurte ,sunt împinse într-o istorie negativă, adică sunt obligate să parcurgă drumul invers, către desocializare treptată și deci către ieșirea din starea de societate organică. Acestea sunt societățile artificiale, indiferent de tipul lor; de regim politico-social. Creatoare de civilizație sunt numai societățile care se ridică pe *raporturi economice pozitive*, cele în care din relația producție-consum rezultă o „bunăstare", un „beneficiu". Pentru ca să fie po-

sibil acest lucru este necesar însă un raport de compensaţie între clasele societăţii, astfel încât nici una să nu consume fără a oferi ceva în compensaţie. Când acest raport este tulburat se manifestă seria de procese care instaurează un curent istoric negativ ce duce societăţile artificiale la decadenţă morală şi la degradarea rasei, deci la dispariţia poporului respectiv.

Eminescu nu este un evoluţionist de şcoală tradiţională, întrucât el consemnează chiar pe seria istoriei europene ruperea lanţului evoluţiei. Stadiile devenirii istorice nu sunt obligatoriu evolutive, ci pot consemna şi perioade regresive, în care evoluţia este întreruptă. Popoarele care intră într-un atare curent al istorie vor trece de la „barbarie", nu la civilizaţie, ci la „semibarbarie", care nu mai este nici „barbarie" (stare natural-organică a societăţii omeneşti corespunzând stadiului anterior trecerii la civilizaţie), dar nu este nici civilizaţie, este o a *treia stare* : „semibarbarie", în care :

„...avem numai viciile civilizaţiei pe de o parte, numai viciile barbariei pe de altă. „Semibarbari", iată termenul tehnic pentru starea noastră (...) ; această stare e de o sută de ori mai rea decât barbaria, nevorbind de răutatea ei în alăturarea cu adevărata civilizaţie (...) Există ţară în Europa în care descreşterea populaţiei să fie atât de mare ca la noi ? Văzutu-s-au o descompunere a obiecceelor casnice şi publice în gradul în care există la noi ?".

„Dar întrebe-se Alecsandri ce-a câştigat cu operele lui (...) şi câţi l-au citit ? Întrebe-se Odobescu şi Hajdeu câţi cititori află în România (...) Pentru pătura superpusă (...) de la noi nu există nici limbă, nici ştiinţă, nici literatură românească."

„Pe deasupra poporului nostru s-a suprapus o pătură străină, fără tradiţii, fără patrie hotărâtă, fără naţionalitate hotărâtă, care ne-a escamotat lucrul cel mai scump pe care un popor îl are : *simţul său istoric*, simţul de dezvoltare continuitivă şi organică, acel simţ pentru care în fiece an avem o zi mare : „Moşii".

„Moşii-patriei, moşia-patrie, cu orânduielile lor bune şi drepte, cu limba lor spornică şi bogată, cu moştenirea lor intelectuală şi socială întemeiată pe o mare epocă eroică şi pe o dezvoltare normală şi sănătoasă, iată ceea ce nu mai avem..."

„Semibarbaria e o stare de degradare, de regres, este coruperea unui popor primitiv prin viciile unei civilizaţii străine. Un popor barbar e bunăoară religios. Civilizaţia lui religioasă adevărată vine atunci când, prin progresul lent al

propriei sale maniere de a vedea în materii religioase, credințele formale, adesea superstițioase, se schimbă în convingeri morale. Dar când el admite de la alt popor numai ștergerea credinței formale fără a o înlocui prin *convingere morală* și religioasă, el rămâne și fără una și fără alta ; are numai răul civilizației și răul barbariei, e semibarbar.

Un popor barbar își are industria lui de case, meseriile lui, activitatea lui economică sănătoasă, deși primitivă poate. Când el, în loc de a da dezvoltare propriei sale munci, cumpără obiecte gata de la străini, fără a învăța cum să devie el însuși în stare de-a le produce, e semibarbar. Civilizația adevărată a unui popor constă nu în adoptarea cu deridicata de legi, forme, instituții, etichete, haine străine. Ea constă în dezvoltarea naturală, organică a propriilor puteri, a propriilor facultăți ale sale. Nu există o civilizație umană, generală, accesibilă tuturor oamenilor în același grad și în același chiap, ci fiecare popor își are civilizația sa proprie, deși în ea intră o mulțime de elemente comune și altor popoare. Există deci o civilizație franceză, una engleză, una germană, una italiană. Nu există însă o civilizație română, și dacă sunt începuturi, ele sunt cu totul individuale și n-au a face nimic cu dezvoltarea generală a lucrurilor. Trecerea adevărată nu e de la barbarie la semibarbarie, ci asta e o trecere spre rău, ci de la barbarie la civilizația adevărată. *Semibarbaria nu este o stare organică sau necesară, ci e o boală, un regres, o stare de slăbiciune și mizerie.* Dacă pe acest pământ va exista vr-o dată o civilizație adevărată, va fi aceea ce va răsări din elementele civilizatorii vechi. Nu de greco-bulgara (...) secolului fanarioților se va lega progresul limbei noastre, ci de începuturile sănătoase ale unui Urechi sau Miron Costin, nu de traducerea de legi străine atârnă civilizația juridică, ci de perfecționarea și completarea vechilor și propriilor începuturi de legislațiune și viață juridică. Din rădăcini proprii, în adâncime proprii, răsare civilizația adevărată a unui popor barbar ; nu din maimuțarea obiceiurilor străine, a limbilor străine..." Semibarbaria nu este dar un progres, ci un regres din punctul de vedere național și politic.

Putem, așadar, să considerăm că Eminescu este adeptul unei sociologii de concepție dinamică nouă, care ne oferă un instrument analitic ce servește pentru studierea situațiilor în care seria faptelor istorice negative, prin care se manifestă progresul (în sens hegelian), capătă o intensitate și o extensie dramatice, neîntâlnite în „centrul sistemelor mondiale". *Teo-*

ria separării dialecticii negative de cea pozitivă în cadre spațial-geografice este, după știința noastră, o teorie nouă, așa cum analiza formelor de exploatare în care munca se separă de supramuncă tot în cadre spațiale a fost realizată, pentru prima dată de Bălcescu, de la care Marx a preluat-o, prin intermediul lui Elias Regnault, în teoria sa generală a căilor de acumulare a capitalului.

„Astăzi capitalul e impersonal. O moșie străveche încape pe mâna unui patriot, în genere străin de origine, care caută să scoată lapte din piatră (...). Omul este pentru el nu un compatriot, nu un conațional, un ostaș sau cetățean; *e un instrument de muncă, o vită trebuitoare pentru un timp mărginit, până ce o vinde sau o rearendă altuia moșia...*".

„Care e cauza tuturor relelor acestora? Declasarea, nepotrivirea organizației sociale cu starea economică și cu stadiul de cultură al poporului. Se ia, i se tot ia și lui nu i se dă nimic în schimb. Pripa cu care s-au introdus reformele, netemeinicia lor, *libertatea dată miilor de Caradele de-a trăi fără muncă din exploatarea claselor producătoare...*" (subln. ns.)

Apare, iată, sensul gherist al regimului neoiobag, care îmbină libertatea noului oligarh de a exploata cu libertatea țăranului de a-și vinde munca, în care însă nu sunt stipulate și obligațiile proprietarului de a oferi ceva în schimbul muncii primite, și nici dreptul țăranului de a cere aceste compensații. Deci libertatea totală pentru unii și obligații, supunere totală, pentru ceilalți, cum zice Eminescu. În Occident reformele își aveau temei intern, în Răsărit ele sunt fără temei economic (tipul de producție) și cultural (cultura muncii industriale e absentă) intern. Ele au doar întemeiere politică, deci răspund violenței, arbitrarului și coerciției, celor mai pure.

„...lefuri și sinecuri, întreprinderi fără capăt, lucrări costisitoare, fără nici un folos direct pentru mese, sutele de vagoane făcute pentru a introduce în țară mii de consumatori străini, împreună cu mărfurile lor, c-un cuvânt lipsa de sentiment de rasă, lipsa de solidaritate între popor și clasele dirigente, recrutate din Cariagdii și Basmangii, lipsa de simț istoric și național ne-au dus unde suntem și au prefăcut o țară veche cu trecutul ei cinstit, în datinele ei oneste, într-un han de oaspeți străini, în care toată organizația s-au făcut în favorul străinilor și pentru a le face traiul cât de neted și de moale în fața nimănui, căci numai ca firmă mai e a noastră. *Noi nu suntem contra îmbogățirii celor ce vin și se așază în*

țară. Cu timpul vor deveni poate cetățeni buni ai acestui stat. Dar ca de dragul lor să ucidem oamenii noștri proprii, ca de dragul luxului, desfătărilor și înlesnirilor de traiu să compromitem existența fizică și morală a rasei române, iată ceea ce e neauzit și neînțeles." (s. n.).

Așadar, concepția eminesciană despre devenirea istorică a popoarelor și a culturilor este străină de viziunea evoluționismului uniliniar, plat și abstract. Chiar și în cazul în care se referă la o devenire normală a societăților el arată că „întoarcerea la trecut" nu este decât o „întoarcere parțială".

„Semibarbaria, scrie el (...), e o școală produsă prin mediu străin (...). Deci orice civilizație adevărată nu poate consista decât într-o parțială întoarcere la trecut, la elementele lui bune, sănătoase, proprii de dezvoltare". Așadar, societățile au un „potențial" propriu de dezvoltare, prezent în toate compartimentele existenței lor istorice : în limbă, în credință, în cutume, în sistemele muncii, ale producției etc. Toate acestea sunt *forțele productive acumulate ale societății. Trecerea la civilizație presupune dezvoltarea lor organică.* Or, în societățile artificiale are loc un fenomen de regresare a forțelor productive, de decadență a economiei și a culturii. Acesta este un proces regresiv care duce la „dispariția popoarelor" și a culturilor lor istorice. Modul de utilizare a potențialului acumulat de om poate duce la progres, dar și la regres istoric. În viziunea lui Eminescu, exploatarea capitalistă fiscal-comercială, parazitară și prădalnică, duce la dispariția popoarelor, dacă nu este întreruptă pe căi evoluționare sau, dacă e prea târziu, pe căi revoluționare.

„...Oriunde manufactura dispare, precum dispar la noi pe zi ce merge industriile de casă și meseriile, și unde crește necesitatea de-a exporta productele, într-o formă crudă, nepregătită, omul recade în barbarie. În asemenea țări averea scade an cu an, scăzând necontenit și valoarea omului...".

„Și când o rasă a căzut prin inepții economice, atunci i se scoate ponosul ca o lenevă, fatalistă, ignorantă (...) Turcii sunt moametani și fataliști, incapabili de a face concurență englezilor și împrejurările acestea ni se citează ca cauze a slăbiciunii lor crescânde. Cu toate acestea acum o sută de ani turcii aveau aceeași religie și comerțul cu ei era unul din cele mai căutate (...) etc. De religii deosebite și de origini deosebite, sub alte clime și latitudini geografice, statele omenești se aseamănă numai decât de *îndată ce li se retrage putința de-a diversifica și-a înmulți ocupațiile cetățenilor,*

de-a le da putința de-a se dezvolta orice individualitate. Mărginiți apoi numai la agricultură, au trebuit să-și exporte productele în forma cea mai crudă, lucrul prin care pământul osenește, productivitatea scade, venitul muncii devine din ce în ce mai mic. Activitatea industrială ne lipsește, lipsește piața în care brațele să se ofere și să găsească întrebuințare". (subl. ns.).

Eminescu nu cerea întoarcerea la „barbarie" (întemeiată pe „agricultura de subzistență", pe meserii etc., etc.), ci înaintarea spre civilizația Apusului. În acest imperativ el, cel care deschidea o nouă serie în cultura românească, „cultura critică", se întâlnea într-un punct esențial cu imperativul înaintării *întru* civilizația Apusului, format de pașoptiști.

Ideea centrală a doctrinei sociologice a lui Eminescu, pivotul gândirii sale științifice, este aceea că evoluția nu poate merge decât de la „semibarbarie" *întru* civilizație și nu către barbarie. Nici regresul nu este o „întoarcere" în timpul istoric (absurditate pe care nu i-am putea-o atribui poetului decât ori din neștiință ori cu rea credință), ci este o *altă linie a istoriei*, care deși nu înseamnă progres, civilizație, nu este însă nici o întoarcere la *stări apuse*, ci un mers spre mizerie. Așadar, Eminescu este un sociolog al progresului, care tocmai pentru că era adeptul unei asemenea concepții a putut dezvălui tragicul *regres* al popoarelor supuse exploatării parazitare și prădalnice.

Ca sociolog al înaintării *întru* civilizație el à gândit tocmai căile progresului istoric, proprii acelui veac : a. organizarea muncii ; b. crearea și apărarea industriei și c. raporturi sociale de compensație între clasele de sus și poporul producător. Numai pe baza unei economii prospere se poate ridica o civilizație. Astfel, calea istoriei va căpăta o altă direcție, care duce popoarele din „barbarie" în „semibarbarie".

Eminescu a redat culturii și poporului român marea sinteză la răscrucea acestui mileniu, sinteză care cuprinde toate înțelesurile câte se află în cuprinsul întreg al culturii românești adusă până la acest prag de istorie. Rare, deși nu puține din cele care există, sunt acele culturi care „s-au rostit" pe ele în creația toată, vastă și complexă a unei personalități exemplare, care devine astfel „omul deplin" al acelor culturi. Născută de gândirea lui Eminescu, sociologia pozitivă românească ni se înfățișează ca prima mare sinteză științifică, teoretică-reflexivă românească, asupra societății și civilizației moderne.

Scanned with OKEN Scanner

4. Două linii istorice

Când o *tendință* apare în istorie, ea „se accentuează spre un maximum". Cel ce o întrezărește poate să și prevadă anume *fenomene istorice*. Eminescu acordă o atenție specială fenomenelor de „producție civilizatorie", de organizare socială etc., singurele care mijlocesc „împlinirea neamului", a „rasei". Fenomenele civilizatorii se încadrează în *istoria mare, naturală* și normală a popoarelor. Există însă fenomene care antrenează efecte negative pentru neamul întreg, distrug rasa ; acestea toate coboară popoarele în „subistorie", în „istoria suburbială". Asemenea procese aruncă neamuri întregi în „semibarbarie". Răul barbariei este amplificat de „relele civilizației".

M. Eminescu face distincție între cele două *linii ale istoriei* și astfel părăsește fără regret teoria care atribuia omenirii o *singură linie de evoluție*. Temeiul judecăților sale este *neamul ca organism al istoriei*. Scurta însemnare eminesciană la textul excerptat din Nicardo, privind *salariul natural*, la care tocmai ne-am referit, este revelatorie în privința sensului pe care Eminescu îl atribuie istoriei. „Simbria naturală" (salariul natural), precizează Eminescu, este „prețul care pune pe unii în poziția de a se îmbogăți și de a-și *propaga neamul*, pe când alții pier de foame, sete și frig" (Traduceri, vol. XIV, p. 941). Ce semnificație are această *adăugire* pentru înțelegerea istoriei ? Eminescu observă că există societăți guvernate de legea *salariului natural* (acestea alcătuiesc un mediu de viață în care permite „propagarea neamului) și societăți guvernate de legea *salariului de subvieţuire*" care, din această pricină, se află sub primejdia degradării și chiar a dispariției. Prin urmare există o *istorie naturală*, pozitivă, care face posibilă funcționarea legii salariului natural și deci propagarea neamului în istorie (factorii istorici în acest caz provoacă o îndepărtare a salariilor *reale* de salariul *natural*). Există însă și o altfel de linie a *istoriei* a cărei desfășurare împinge neamurile la subvieţuire, provoacă o îndepărtare maximală a salariului *real* de salariul *natural*, astfel că acele societăți „merg" pe firul unei istorii subierbiale, care poate distruge popoare întregi, adică le aduce pieirea. Cele 2 legi au mecanisme diferite de manifestare. Legea lui Ricardo se bazează pe *cerere și ofertă* ca regulator al populațiilor. Legea salariului de subvieţuire ține mai degrabă de acele sisteme distributive a căror împovărare deviază *oferta* atât de mult încât o parte a popu-

lației va fi coborâtă într-un deficit *cronic* al ofertei de hrană. Aceste sisteme distributive se află sub controlul exclusiv al guvernanților, ceea ce le îngăduie să stabilească prețul muncii cu mult sub nivelul *salariului natural*, adică la nivelul unui *salariu de subviețuire*.

Prin urmare, *scăderea averii „claselor pozitive"* nu este consecința creșterii *„densității populației"*. Dacă la Ricardo salariul și populația sunt în raporturi invers proporționale, la Eminescu, amândouă *scad*: și salariul și populația, când ar trebui ca dacă scade salariul să fi avut în fundal un fenomen de creștere a populației. Or în cazul unor țări ca România salariile scad odată cu populația. Eminescu acordă *neamului* o poziție cardinală în teoriile lui, inclusiv în scrierile de filosofia istoriei.

Pentru Eminescu, călăuza în „labirintul istoriei" trebuie să fie „individualitatea *caracteristică* și *internă* a *poporului* însuși."

„...Individualitate — aceasta trebuie înțeleasă și trebuie înțeles, totodată, că *combinările sale cu întâmplările timpului* sunt organice și conforme cu individualitatea însăși."

Urmând un asemenea principiu călăuzitor, Eminescu observă, din studiul istoriei, că există două tipuri de *combinări* între „individualitatea poporului" și „întâmplările timpului":

a) combinări *organice*, conforme cu individualitatea poporului care duc la *propagarea* neamurilor și deci la *afirmarea* popoarelor;

b) combinări *neorganice*, *potrivnice* acestor individualități, care opresc progresul unui popor, coborându-l în *subistorie*.

Iată de ce, utilizarea în cercetările sociale și istorice, a unei *„unități de măsurare" străină* de spiritul poporului este o cauză a falsificării adevărului istoric. „Varga măsurătoarei am luat-o de la străini", zice Eminescu, referindu-se la analizele sociale, economice și istorice din România. „...Societatea noastră semidoctă ocupă o *sferă falsă* față cu *sfera* în cari se află realitatea de la noi."

Cele două „sfere", așadar, se află în relație de înstrăinare reciprocă. Nici una nu se poate și nici nu vrea să se recunoască în cealaltă. În sensul acesta, Eminescu face constatarea că „neamurile", „națiunile" sunt spiritualicește *organice*, nu pot fi altfel.

În schimb, „societățile" pot fi „artificiale", semibarbare", „semidocte" etc., pentru că, istoricește, clasa de sus, sau „țara

legală" se întâmplă adesea să se rupă cu totul de „poporul de jos", de „țara reală". Națiunea sau neamul, în aceste cazuri, nu se poate recunoaște în guvernanții ei, care s-au constituit într-o pătură de consum și de lux, adică s-a *superpus*, pur și simplu, poporului însuși, ca ansamblu de „clase pozitive" („producătoare" în ordine fizică și intelectuală). Iată de ce noțiunea cea mai importantă, crucială pentru înțelegerea lucrărilor, din analizele lui Eminescu, este cea de „pătură superpusă". Cu cercetarea acesteia se atinge miezul gândirii sociologice eminesciene.

5. Statele demagogice și decăderea popoarelor. Instrumentul pe care-l folosesc păturile superpuse pentru a menține popoare întregi în starea de semibarbarie este statul

Ideea despre stat se află, iată, în miezul oricărei ontologii istorice. Teoria statului este, într-un fel, o punte pe care se trece de la ontologie la sociologie. Este necesar, de aceea, să examinăm utilizările pe care le-a dat Eminescu ideii de stat.

Este contractualist sau organicist Eminescu în concepția despre stat ? Iată o întrebare la care nu se poate da ușor un răspuns. Dacă ținem seama că în concepțiile organiciste „ctitoria era opera individuală și fapt de conducător social", pe când în „contractualismul modern devine operă socială și obiectivare în sensul depersonalizării", răspunsul la întrebarea de mai sus pare a înclina spre tenta organicistă.

Așa a citit Călinescu ideea de stat la Eminescu : „Singurul stat temeinic (în viziunea lui Eminescu, n.n.), e acela natural, automat ca al albinelor, furnicilor, nu statul liberal alcătuit pe o cale speculativă; întemeiat pe contract social" (G. Călinescu, „Istoria literaturii române"). Marele istoric al literaturii române înclina balanța hotărât în favoarea ideii organicismului lui Eminescu.

Asimilarea concepției eminesciene la quesney-ism ar fi un al doilea element de greutate pentru teza organicismului său. Teoria rolului statului în „armonizarea intereselor" ne-ar da, în fine, al treilea argument pentru organicismul poetului. Eminescu preluase idei ale „economiștilor germani din epoca bismarkiană, cunoscută poetului, în primul rând prin mijlocirea lui Dühring", iar în teoria „armonizării intereselor" recunoaștem ușor ideile „socialismului de stat" ale lui Rod-

bertus, după care interesele claselor erau armonizabile". (G. Călinescu, „Studii și articole", p. 55—56). Toate acestea apleacă hotărâtor judecata noastră către un deznodământ organicist. Și totuși multe alte elemente ne dezvăluie un versant neașteptat al concepției sale asupra statului. Căci ce deplânge Eminescu ? El constată cu durere că statul român nu este nici expresia *exercițiului monarhic*, singurul care ar fi permis „esenței exponentului" orientator și mântuitor" să se manifeste istoric, după cum nu este nici *„operă comună"*, așa cum ar cere *contractualismul*. În locul *statului — operă colectivă, națională*, Eminescu descoperă un *„aparat birocratic de lefegii"*, care n-au nici o legătură, nici *organică* nici *contractuală* cu poporul. „Țara legală" — aparatul statului — și „țara reală" stau complet separate una de alta. Eminescu sesiza un fenomen propriu României, dar, având și incidențe răsăritene mai largi, și anume că epoca statului de esență organicistă trecuse, în vreme ce era nouă a statului contractualist întârzia să înceapă. În schimb, se născuse un stat „nou" care nu putea fi examinat nici după modelul organicist și nici după modelul contractualist. Avea toate aparențele unei alcătuiri contractualiste și totuși contractul nu căpăta caracter social, fiind lipsit de legitimitate istorică și națională. Apăruse ceea ce *trebuia* să se nască. Noul aparat al statului avea o alcătuire hibridă, „monstruoasă". Pe o față a sa părea democratic (și deci contractualist), pe altă față părea organic (și deci monarhic). În realitate însă, contractualismul era fals iar monarhia era o „realitate nominală", un titlu. Eminescu va numi acest tip de stat *demagogic*.

Teoria statului demagogic se înscrie pe linia contribuției lui Eminescu la sociologia statului.

De la început trebuie să subliniem că Eminescu recunoaște ideii de stat cele două întemeieri posibile : cea organicistă și cea contractualistă. Poetul remarcă însă că în România ideea și aparatul statului nu se reazemă nici pe una nici pe cealaltă dintre cele două idei, chiar dacă se revendică de la amândouă. În realitate, aparatul statului demagogic o neagă și pe una și ce cealaltă în toate actele sale publice, în vreme ce, în retorica sa, același aparat le afirmă pe rând, își revendică legitimitatea de la fiecare în parte. Acest dezacord între faptă și retorică, între formă și fond,

* Cf. G. Călinescu, *M. Eminescu. Studii și articole*, Iași, Editura Junimea, 1978, p. 55—56.

îi conferă un caracter demagogic. De îndată ce comunitatea organică a devenit o simplă comunitate nominală, un titlu şi o frază goală care servesc de pavăză şi perdea pentru „lefegii şi panglicari de meserie", de atunci începe era statului demagogic. Atunci realitatea statului nu mai este „decât un *titlu* fără esenţă şi fără spirit monarhic" (P. Pandrea). Reducerea monarhiei la un *titlu* este un alt înţeles pe care-l aflăm dedesubtul unei sintagme eminesciene memorabile, „Carol îngăduitorul". Mihai Eminescu cerea monarhului României să fie sinteza derivată din combinarea „patosului ctitoricesc", a „energiei grele şi mistuitoare care e esenţa monarhiei", cu „obiectivitatea mentală a contractualismului". (Ibidem). Numai atunci s-ar institui, prin monarh, un „cult al statului", singurul care ar permite instaurarea unei „reguli normale şi sănătoase a *colectivităţilor organizate*", s-ar crea un mediu în care problema statului s-ar pune ca „problemă de ordine şi de delimitare a raporturilor dintre eu şi fenomenul gregar". Nu acesta este cazul modelului de stat pe care-l analizează Eminescu. Este adevărat că poetul, ca de fiecare dată, pentru alte idei ale sale, ne indică şi în acest caz filiaţia *teoriei* pe care o va clădi în articole de la „Timpul". „Aceste nu sunt idei pe cari să le spunem de la noi : maniera de a judeca evenimentele şi stările de lucruri ale istoriei în chipul acesta se datoreşte lui Tocqueville". (Opere, XIII, p. 83). Ca şi Tocqueville, Eminescu observă că viaţa individului trăieşte „determinată de conceptul de stat", că ideea de stat se reazemă pe „mecanismul intim al sufletului", pe sentimente, pe instincte chiar, îşi leagă adică şansele şi neşansele de oamenii care-l compun şi-l folosesc. Relaţia dintre individ şi stat are, aşadar, o reciprocitate: Statul rău alcătuit strică şi mai rău indivizii, după cum, încăput pe mâna inşilor „maloneşti", va intra pe panta dezastrului şi a nefericirii popoarelor. A doua consecinţă a statului, Eminescu o citeşte în chiar starea civilizaţiei naţionale. „Statele despotice şi cele demagogice", arată el, duc nu numai la o degradare morală ci şi la un declin al civilizaţiei naţionale de mare întindere şi cu mari primejdii pentru viitorul popoarelor. „E în natura statelor despotice, precizează poetul, ca să fie întotdeauna lângă marginea prăpastiei, căci despotismul şi demagogia sunt două vlăstare ale unui şi aceluiaşi principiu. Despotismul, care nu îngăduie alte legături între oameni decât puţinele care-i convin lui, îl sileşte pe fiecare de-a se restrânge în el însuşi şi de-a vedea numai de

interesele materiale. Luându-li-se cetățenilor orice patimă comună, orice trebuință mutuală, orice necesitate de-a se înțelege, orice ocazie de-a lucra împreună, îi zidește oarecum în viața privată. În societatea despotică, ca și în cea demagogică, omul prin sine însuși nu însemnează nimic, banul e totul. Banul devine semnul distinctiv care clasează și deosebește oamenii între ei (...). Dorința de a se îmbogăți cu orice preț, iubirea câștigului, căutarea bunului trai și a plăcerilor materiale, iată pasiunile care devin comune în state despotice și în cele demagogice. Ele se răspândesc în toate clasele, pătrund și în acele cărora le erau străine și ajung a enerva și degrada națiunea întreagă iar esența despotismului consistă în a favoriza și a întinde aceste „instincte". Spre deosebire de statul organic, ori de cel care reprezintă „operă comună" și „obiectivare", statul demagogic, ca și cel despotic, în loc de a da „direcțiile fundamentale ale Eului", de a face să rodească „semințele" instituțiilor în solul sufletesc al individului, făcând să se nască acel atât de necesar „cult al statului", prezent la toate popoarele civilizate, conduc dimpotrivă la dezagregarea Eului, la sporirea fenomenului gregar în societate și deci la declinul forțelor morale ale națiunii, exaltă „plăcerile materiale" și „iubirea câștigului" în locul oricăror preocupări mai înalte. „Aceste pasiuni slăbitoare îi vin (statului demagogic) în ajutor ; ele abat și ocupă imaginația oamenilor departe de afacerile publice. Despotismul și demagogia creează ici secretul și umbra, dincolo nepăsarea publică, cari pún la adăpost lăcomia și permit câștiguri maloneste, bravând dezonoarea. Fără despotism, aceste patimi sunt tari, cu el devin dominante. Acestea nu sunt idei pe care să le spunem de la noi : maniera de a judeca evenimentele și stările de lucruri ale istoriei în chipul acesta se datorește lui Tocqueville".

Eminescu își va întinde teoria, urcând-o până la rangul de sociologie comparativă a statelor istorice cunoscute. El va include în analizele lui comparații între statul demagogic liberal din România și statul despotic țarist din Rusia pentru a dovedi că amândouă duc la aceleași efecte. „Întâmplarea pare că a pus după exemplare ale unuia și același princip alături : Rusia și România. Cine cunoaște hoțiile câte s-au făcut în timpul celui din urmă război în armata imperială, răsărite din dorința de a se îmbogăți cu orice preț, venalitatea funcționarilor administrativi, adesea și a celor judecătorești, și compară dezvoltarea acestor instincte sub re-

gimul egalității demagogice de la noi, cine vede dincolo religia căzută în stare de fetișism ca și la noi și formalismul uzanțelor suplantând convingerea morală și religioasă, cine cunoaște spiritul cu totul materialist și vânător de câștig din Rusia și-l aseamănă cu abjecta goană de bani a advocaților de mâna a treia și a străinilor cari stăpânesc România, acela se convinge că aceleași cauze produc pretutindenea aceleași efecte, că demagogia unui C. A. Rosetti și despotismul tradițional al împărăției vecine sunt două surori gemene, având amândouă de bază nu gruparea oamenilor după cultură, inteligență și meritul lor, ci descompunerea lor în *indivizi egali*, din cari nici unul să nu plătească mai mult decât celălalt". Eminescu crede că în statele demagogice și „despotice" legăturile între grupurile de oameni își pierd orice conținut moral și îmbracă haina exclusivă a intereselor materiale. Statele despotice și demagogice întrețin ciudate paradoxuri, pe care sociologia mai nouă le-ar numi „efecte perverse". Cu cât acționează mai intens și mai hotărât spre întărirea și apărarea lor, cu atât își accentuează declinul și degradarea generală. Nenorocirea lor cea mai mare stă în faptul că prăbușirea le vine numai după ce și-au dus lucrarea la un nivel destul de adânc și la o lărgime nebănuită.

Când într-o societate „interesele morale ar fi substituite prin interese materiale ale claselor" este pregătit cadrul alunecării statului fie spre despotism fie spre demagogie... Înecarea indivizilor în „ambiții și nevoi individuale", în dorința de câștig și de bun trai" provoacă un abandon al gândirii și al „intereselor morale mai înalte".

„«Despotismul» se întemeiază pe *lipsa de gândire a maselor*, demagogia pe *ideile greșite* pe cari panglicari politici le inspiră acestora, făcându-le să crează că aceste idei constituie voința lor". Despotismul și demagogia abat popoarele de pe drumul evoluției lor organice, din mersul lor natural, generalizând „lenea intelectuală și dezinteresarea pentru viața publică". „Despotism și demagogie nu egalizează numai oamenii, ci-i *animalizează* totodată ; o libertate însă care înlesnește gruparea lor după interese publice și asigură grade de inegalitate socială pe care oricine să fie liber a le trece prin muncă și merit stimulează instinctele cele bune ale lui și-l prefac într-o ființă eminamente ideală. Libertatea aceasta adevărată e cea care prezervă statele în contra primejdiei despotismului pe de-o parte, a demagogiei pe de alta". Cel mai semnificativ lucru pe care-l află Eminescu în cadrul teo-

riei sale este acela că *„în statul despotic şi-n cel demagogic puterea disprețuieşte poporul şi poporul disprețuieşte puterea“*. În aceste state, puterea şi poporul stau separate, singura legătură care le aminteşte apartenența comună la un spațiu este disprețul reciproc. Acesta este cel mai de seamă produs al statelor despotice şi demagogice, în viziunea lui Eminescu. Legătura pe care-o stabileşte poetul între aceste tipuri de state şi „fenomenul egalizării condițiilor sociale“ i-ar putea surprinde pe mulți şi, oricum, trebuie lămurită.

„...Despotismul şi demagogia sunt două vlăstare ale unui şi acelaşi principiu, a egalizării condițiilor sociale.“ Amândouă se nasc pe drumul către „egalizarea condițiilor sociale“. Iată o chestiune care ar putea să provoace „malpercepții ideologice“. Ce vrea să spună poetul? Răspunsul se cere cu atât mai răspicat cu cât Eminescu precizează: „despotism şi demagogie nu egalizează numai pe oameni, ci-i *animalizează* totodată...“. Acest „totodată“ ne atrage atenția că, în viziunea poetului, egalizarea merge de mână cu un alt proces (fără a pretinde că s-ar trage unul din altul) şi anume cu declinul antropologic: căderea omului în animalitate. Se cer, deci, lămurite amândouă aceste chestiuni.

Să cercetăm împreună „răspunsul“ lui Eminescu însuşi fără a avea pretenția că vom istovi întregul sistem în câteva pagini.

Să ne oprim la chestiunea egalizării.

Eminescu socoteşte că o societate normală este nu aceea care ar dori să desființeze toate inegalitățile sociale, ci una care „asigură *gradele de inegalitate* socială pe cari oricine să fie liber a le trece prin *muncă* şi *merit*“. El se arată astfel întâiul mare gânditor la noi al teoriei egalității *şanselor* sau *oportunităților* de acces. Adevărata egalitate socială este una a *şanselor* (oportunităților) nu aceea a *„condițiilor sociale“*. Pe confuzia celor două concepte ale *egalității* se întemeiază statul demagogic. O societate nu poate pretinde că e egalizat toate condițiile sociale, zice poetul, dar are dreptate să încerce a egaliza şansele sociale (sau „oportunitățile“, cum zice sociologia recentă) în raport cu diversele „grade de inegalitate socială“. Teoria egalizării condițiilor sociale în statul demagogic, pe care o critică Eminescu, pretinde a nu exista nici o diferență *calitativă* între diferite condiții sau stări sociale. Dar, din două una: ori condițiile sociale dintr-o societate au o diferențiere *calitativă* şi atunci teoria egalizării sociale cade, ori între acele condiții sociale nu există nici o

Scanned with OKEN Scanner

diferență calitativă și atunci atât cel merituos cât și fenean-tul, atât cel instruit cât și cel fără instrucție pot pretinde să ocupe orice *poziție*. Căci de vreme ce pozițiile nu au diferențe calitative, atunci orice poziție poate fi ocupată de oricare ins. În acest cadru întâmpinăm, în opera lui Eminescu prima teorie sociologică clară a inegalităților sociale. Puțini, până la el, vor fi înțeles atât de adânc fenomenul egalității și *și foarte multe teorii, inclusiv de nuanță socialistă, s-au poticnit în fața acestei probleme atât de însemnate.* Motivul confuziilor nu este greu de lămurit : *nici una din acele teorii nu se rupseseră de teza rolului statului în egalizarea condițiilor sociale.* Statul liberal pretinde cel mai mult rolul acesta fiindcă este cel mai demagogic. În realitate, spune Eminescu, *statul nu poate pretinde a egaliza societatea decât atunci când este stat demagogic, adică atunci când vrea să ascundă inegalitatea meritelor și a muncii, diferențele calitative ale societății. Nu egalitatea este problema centrală a unei societăți, în genere a omului, ci libertatea. Statul demagogic, însă, nu vrea libertatea ci egalitatea,* iată chestiunea pe care, cu excepția lui Tocqueville, nici un alt sociolog n-a pus-o. De ea depinde rezolvarea unui mănunchi de paradoxuri, al cărui ax este acesta : în statul demagogic, cu cât mai adâncă și mai amplă este egalitatea, cu atât mai puțină este libertatea. De fapt, acesta este un pseudoparadox pe care Eminescu îl spulberă !

„D-voastră nu vreți libertatea, scrie poetul în Mss 2 267 (162) ; vreți egalitatea cea mai mare dușmană a libertății (...). Ce să vrea un grec ca C. A. Rosetti decât să fie egal cu românul fără a fi *îndeplinit condițiile de muncă ale românului* (s.n.) ? Ce vrea un țigan ca Fundescu sau Epureanu decât să fie egali cu românul *fără a fi capabili* de-a avea creierul sau musculatura românului ?“ (cf. Fragm., p. 179).

„Ce e libertatea ?“ se întreabă Eminescu în Mss 2 270 (139 V). „E facultatea de-a traduce neîmpiedicat munca sa musculară în muncă intelectuală sau în munca de meditațiune“ (Fragm. 177). Prin urmare, a pune problema egalizării e totuna cu a escamota problema libertății, care constă în crearea condițiilor sociale și politice care să le permită oamenilor de a-și „traduce *neîmpiedecat* (de condițiile social-politice) munca lor musculară în muncă intelectuală sau în muncă de meditațiune.“

„Libertatea este facultatea de a dispune după inspirațiunea propriei noastre judecăți de puterile noastre mecanice

și intelectuale. Mărginirea libertății e paguba ce i-o putem aduce altuia. Ce este dar lupta între partizi ? E o luptă pentru judecata noastră — fiecine vrea s-o convingă în /ilizibil/, pentru că știe că din acel moment a pus totodată mâna pe forța noastră fizică și intelectuală. *Natura* neavând judecată, nu are nici libertate".

Libertatea nu înseamnă „anarhie". Eminescu tălmăcește în direcție kantiană problema libertății care constă în *dreptul de a dispune* de calitatea autonomă a intelectului nostru și în obligația de a-i da o utilizare transcendentală". *„Eu gândesc* trebuie să însoțească toate experiențele noastre", zice ant referindu-se la faptul că singurul stăpân legitim al omului este „egoul cogitans", propriul său „eu cugetător". Nu *eul dogmatic* al politicianului, ci *„eul cugetător"* al omului liber. Așadar, „acea societate care a creat condițiile manifestării libere a *„eului cogitans"* și totodată care lasă la dispoziția liberă a fiecăruia de a-și folosi „puterile mecanice și intelectuale" după „propria sa judecată", aceea este o societate a libertății și a progresului. *Societatea egalitarismului este slujnica statului demagogic.*

„Fără libertate și fără inegalitate nu există progres. Cine zice însă libertate inegalitate zice. Nimic nu este mai inegalitar decât *libertatea*. Inegalitatea reală e însă întemeiată pe cantități de muncă, fie în mișcare fie aprovizionate. Inegalitatea factică e întemeiată pe dreptul pozitiv. Eminescu a spulberat toate pseudoparadoxurile introduse în istorie, ca o adevărată rețea de umbre în jurul problemelor sociale ale unei societăți. Statul demagogic împinge societatea într-un lanț de „apriorii", care de fapt nu sunt altceva decât o traducere a *condiției aporetice a puterii în statul demagogic*. Una dintre aceste aporii este aceasta : *„Nu pot să creez o societate de egali pentru că ansamblul condițiilor sociale și al pozițiilor sociale este inegalitar. Nu pot să desființez inegalitatea pozițiilor decât dacă eu am o poziție prin care să dispun de celelalte, deci, dacă eu sunt într-o inegalitate asumată și avantajoasă"*. Deci *inegalitatea poate fi „desființată" de inegalitate, iată suprema aporie a statului demagogic. Eminescu a „rezolvat" aporia propunând desființarea cadrului ei politic : statul demagogic*. Aporiile nu pot fi rezolvate, dar omul are puterea de a ieși din condiția aporetică. Este ceea ce

Scanned with OKEN Scanner

făcea și Eminescu în privința aporiei egalității. El a lucrat cu înțelesul kantian, singurul care ne scoate din aporetic. Inegalitatea nu poate fi desființată din exterior, ci din *interior* de către cel care vrea să-și schimbe poziția inferioară (inegalitară) cu una superioară (egalitară). Dar în acest caz, egalitatea și egalizarea individului sunt termeni falși folosiți pentru a desfigura de fapt fenomenul *manifestării libere* (autonome). Deci adevărata problemă nu este aceea a *egalizării*, ci aceea a *libertății. Statele despotice și cele demagogice, arată Eminescu, au inventat pseudo-problema egalității pentru a escamota problema reală, aceea a libertății.* A te manifesta liber înseamnă a dispune după propria-ți ujdecată (cul cogitans) de puterile tale intelectuale și morale. Cine ar putea cunoaște mai bine ca tine însuți adevărata măsură a puterilor tale intelectuale și musculare? Ajungi la această cunoaștere prin folosirea transcendentală a intelectualului.

Prima condiție a ieșirii din aporirea egalității este libertatea. Libertatea înseamnă ierarhie. Ierarhie a meritelor și a competențelor a „puterilor musculare și intelectuale", cum ar zice poetul. Anularea oricărei ierarhii nu înseamnă stare optimă, ci *haos*; confuzie de valori, putința de a egaliza omul de valoare cu „nulitatea", zice poetul. Egalitatea este întunericul însuși.

„Ierarhia luminei și egalitatea întunericului e o luptă între Evan și Turan, între lumină și întuneric, între libertate și sclavie, între libera ierarhie a luminii și egalitatea stupidă a întunericului. Scări de lumină, grade de temperatură e unicul întreg. Și nu e condamnat numai a semăna pe ascuns /ilizibil/ părintele luminei, soarele-l atrage spre el". (Mss 2 275 B, (20), Fr. 178—179). *Egalitatea, așadar, este totuna cu entropia maximă, este forma echilibrului mort. De aceea Eminescu o asimilează întunericului. Este opusă vieții și viului, care este mișcare, ierarhie și deci ordine, sens sau direcție de mișcare și deci lumină.*

A doua condiție a ieșirii din aporia egalității este munca. „Oricine ne promite o îmbunătățire care nu se datorește muncii adică oricine ne promite un *venit* de forțe, fără ca noi să fi cheltuit pentru el, e ca un prestidigitator, care vrea să ne facă să vedem că bunurile ce le scoate la iveală s-au ivit din nimic. Ei: Ex nihilo nil fit. Din nimic, nimic iese". (Mss. 2 267., Fr. 179).

Scanned with OKEN Scanner

Eminescu a spulberat, iată ideea utopiană a omului perfect, a statului ideal, a societății perfecte. În locul „ființei sublime" a ontologiei tradiționale el propune viziunea unui *real tensionat*, expus deopotrivă șansei desăvârșirii dar și riscului desființării. Ontologia eminesciană face posibil realismul sociologic. Cu Eminescu începe seria realismului sociologic oriental.

Scanned with OKEN Scanner

BIBLIOGRAFIE

CARTEA I. Cap. 1

1. GILBERT DURAND, *Mircea Eliade*, în *Cahiers de l'Herne*, Edition de l'Herne, 1978.
2. O. SPENGLER, *The Decline of the West*, The Modern Library, New York, 1962.
3. L. BLAGA, *Opere*, vol. IX, Editura Minerva, 1985.
4. V. TONOIU, *Ontologii arhaice în actualitate*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1989.
5. M. UNGHEANU, *Panait Istrați și Kominternul*, Ed. „Porto-Franco", Galați, 1994, (cf. și *Exactitatea admirației* Ed. Cartea Românească, București, 1985.
6. K. VERDERY, *Compromis și rezistență. Cultura română sub Ceaușescu*, Humanitas, București, 1994.
7. S. PALEOLOGU-MALTA, *Eminescu și abisul ontologic*, Ed. Nord-Arhus, 1988.

Cap. II.

1. B. PASCAL, *Oeuvres* I, ed. în 14 vol. de Leon Bronschvicg și P. Boutroux, Paris, 1908—1921.
2. I. PRIGOGINE, I. STENGERS, *Noua alianță*, Ed. Politică, București, 1984.
3. C. NOICA, *Devenirea întru ființă*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1981.
4. M. EMINESCU, *Opere*, vol. X, Ed. Academiei, 1985.
5. Th. D. CODREANU, *Modelul ontologic eminescian*, Ed. „Porto-Franco", Galați, 1993.

Cap. III.

1. M. EMINESCU, MSS. 2 254 în *Fragmentarium*, Ed. Magdalena, D. Vatamaniuc, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1981.
2. O. SPENGLER, *op. cit.*

Scanned with OKEN Scanner

SUMAR

INTRODUCERE

TRIUMFUL REALISMULUI ORIENTAL 5

CARTEA I

Marginalii la gândirea filosofică eminesciană

PARTEA I

OPERA ŞI TIMPUL
FUNCŢIA ONTOLOGICĂ A EMINESCIANISMULUI

Capitolul I

EMINESCU ŞI ROMÂNIA ETERNĂ

1. Geografia neliniştii noastre 11
2. Stâlpul lunii şi prigonirile sorţii 19
3. Incidentul eminescianismului. Puterea „întâmplării" 26
4. Pseudomorfoză sau creaţie. Rusia, Occidentul şi România. Eminescu şi România eternă 29

Capitolul II

NELINIŞTEA ŞI REALUL. PASCAL ŞI EMINESCU

1. Puterea neliniştii şi valoarea lucrului la Eminescu şi Pascal. Tradiţia „cugetărilor" în cultura europeană 39
2. A fi în real lipsit de realitate 43
3. Filosofia realistă a faptei. Deficitul ontologic 46
4. Teoria elementului. Despărţirea de Eminescu şi consecinţele ei 49

Capitolul III

NELINIŞTI EUROPENE. INFINITUL ŞI INFINIREA

1. Pascal şi Eminescu. Viziuni europene 53
2. Infinitul şi infinirea 56

Scanned with OKEN Scanner

3. Viziuni și angoase în fața realului 58
4. In-corporarea și lumire 61

PARTEA A II-A

DESPRE REAL. ELEMENTE DE ONTOLOGIE EMINESCIANA

Capitolul I

REALUL NEGATIV. DESPRE DESFIINTARE

1. Ecuația socială 63
2. Proporționalele realului. Realul negativ 65
3. Deficit ontologic și exces morfologic 68
4. Despre „scăzământul ontologic" 70
5. Realul-cumpănă 72
6. Neutralitatea ontologică 76

Capitolul II

TENSIUNILE REALULUI. DESPRE PIEIRE

1. Puterea lucrului absent 77
2. Legea corelațiunii creșterii și descreșterii 82
3. Bazele metafizice ale crizei europene 85

Capitolul III

REALUL PRECAR, CATRE O SOCIOLOGIE A PRECARITĂȚILOR

1. Destin și joc al sorții. Despre densitatea realului 89
2. Despre falsificare. Pierderea densității sau despre „formele goale" 93
3. Făuritorii de proiecte. Creatorii stilului demagogic în epocile de tranziție 95

CARTEA A II-A

Sociologia eminesciană

PARTEA I

BAZELE TEORIEI PĂTURII SUPERPUSE. SOCIOLOGIA POLITICĂ

Capitolul I

TEORIA PĂTURII SUPERPUSE

1. Câteva precizări privitoare la aria de manifestare a păturii superpuse 103
2. Chestiunea rasială și sociologia păturii superpuse 106

Scanned with OKEN Scanner

3. Profilul păturii superpuse, caracterologie istorică 110
4. Intemeierea economică a teoriei păturii superpuse. Balanța comercială și pătura superpusă 115
5. Pătura superpusă și cheltuielile publice 116

Capitolul II

TEORII ÎNRUDITE

1. Teoria păturii superpuse și teoria suprastructurii 121
2. Teoria compensației și teoria maximizării inteligenței . . . 123
3. Teoria păturii superpuse și teoria „formațiunilor superpuse" 128

Capitolul III

TEORIA ELITELOR ȘI TEORIA PĂTURILOR SUPERPUSE

1. Ce este elita? Teoria paretiană și teoria eminesciană despre defectele păturii guvernante 135
2. Compoziția sufletească a elitelor. Elite „lei" și elite „vulpi" 138
3. Masă și elite 140
4. Circulația elitelor și teoria selecției sociale negative . . . 142

PARTEA A II-A

PĂTURA SUPERPUSĂ ȘI ECONOMIA NAȚIONALĂ. SOCIOLOGIA ECONOMICĂ

Capitolul I

ECONOMII NAȚIONALE. ECONOMII COMERCIALE PĂTURI SUPERPUSE.

1. Pătura superpusă și schimbul inegal 151
2. Drumurile de fier și exploatarea comercială 154
3. Pătura superpusă în lumina teoriei utilității 158
4. Teoria sociologică a utilității 163

Capitolul II

COMPLEXUL EUROPEAN AL EXPLOATĂRII FISCAL-COMERCIALE

1. Dizolvarea imperiilor și geneza xenocrației 165
2. „Și cum vin cu drum de fier..." O poezie politică și-un program economic: teoria compensației 175

Scanned with OKEN Scanner

Capitolul III

MUNCA, PĂTURA SUPERPUSĂ ȘI CAPITALUL ÎN ISTORIA POPOARELOR

1. Munca, pătura superpusă și morala economică 184
2. K. Marx, Max Weber, Mihai Eminescu 186
3. Pătura superpusă și destinul popoarelor 191

PARTEA A III-A

PĂTURI SUPERPUSE, CLASE, POPOARE SOCIOLOGIA ETNOLOGICĂ

Capitolul I

DE LA SOCIALISMUL EVANGHELIC LA TEORIA „CLASELOR POZITIVE"

1. Doctrina heliadistă a socialismului evanghelic 197
2. De la socialismul evanghelic la teoria „claselor pozitive" . . 208
3. Funcția conservatorismului. Absență și visare la Eminescu . 214

Capitolul II

INĂLȚAREA ȘI DECLINUL POPOARELOR. PSIHOMETRIE ETNICĂ

1. Înălțarea popoarelor prin elite și căderea lor prin pături superpuse 219
2. Energiile muncii și direcționarea popoarelor 222
3. Psihometria popoarelor și caracterologia elitelor 226
4. Ecuațiunea socială, clasa pozitivă, pătura superpusă 233
5. Evoluția — factor de schimbare a psihometriei popoarelor. Neoevoluționismul sociologic eminescian 237
6. Legea psihometrică. Polaritate psihometrică a popoarelor. Elemente de psihometrie etnică 241

Capitolul III

POPOARE ORIENTALE, POPOARE OCCIDENTALE

1. Popoare salahoriale. De la teoria salariului natural la sociologia pragurilor de sărăcie 246
2. Evoluție sau declin? Civilizație și semibarbarie 251
3. Metropola și periferia. Suburbiile istoriei 257
4. Două linii istorice 267
5. Statele demagogice și decăderea popoarelor 269

Bibliografie 279

Scanned with OKEN Scanner

ERATĂ

p. 22	rândul 11 jos	**lumile** în loc de **luminile**
p. 23	rândul 12 sus	**lumile** în loc de **luminile**
p. 23	rândul 13 sus	**trecătoare** în loc de **trectăoare**
p. 50	rândul 14 jos	**corul** în loc de **arcul**
p. 50	rândul 16 jos	**corul** în loc de **arcul**
p. 61	jos	se inversează rândul 7 cu rândul 11
p. 64	rândul 13 jos	**compensație** în loc de **comparație**
p. 76	rândul 16 sus	**aportul** în loc de **sportul**
p. 77	rândul 5 sus	A + non **A** în loc de **A** + $\frac{A}{A}$
p. 79	rândul 16 jos	**opunem** în loc de **spunem**
p. 81	rândul 17 jos	$\frac{n}{n} - \infty$ în loc de $\frac{n}{n}$
p. 87	rândul 10 sus	**poiul** în loc de **poetul**
p. 89	ultimul rând jos	**realism** în loc de **realiza**
p. 90	rândul 6 jos	**deferit** în loc de **diferit**
p. 115	rândul 1 sus	**ieftinității** în loc de **infinității**
p. 116	rândul 12 jos	**trebuințele** în loc de **treburile**
p. 121	rândul 8 jos	**evoluționare** în loc de **revoluționare**

Scanned with OKEN Scanner

Redactor : ION CHIRIC
Tehnoredactor : CARMEN BRADLER

Bun de tipar 20.12.1994. Apărut 1994
Hârtie tipar de 80 g/m²
Format 16/61 x 86. Coli tipar 18

Tiparul executat sub cd. nr. 40137 la
Societatea Comercială — Editură și Imprimerie
„Porto-Franco" S.A. Galați
B-dul George Coșbuc nr. 223 A
ROMÂNIA

Scanned with OKEN Scanner

Ca sociolog al înaintării *întru* civilizație, Eminescu a gândit tocmai căile progresului istoric, proprii acelui veac: a) organizarea muncii; b) crearea și apărarea industriei și c) raporturi sociale de compensație între clasele de sus și poporul producător (...) Eminescu a redat culturii și poporului român marea sinteză la răscrucea acestui mileniu, sinteză care adună toate înțelesurile câte se află în cuprinsul întreg al culturii românești adusă până la acest prag de istorie (...) Născută de gândirea lui Eminescu, sociologia pozitivă românească ni se înfățișează ca prima mare sinteză științifică, teoretico-reflexivă românească, asupra societății și civilizației moderne.

ILIE BĂDESCU

ISBN 973-557-388-1

1667 lei
33 TL se virează la Societatea Scriitorilor „C. Negri" Galați
1700 lei
Cont nr. 4072996062203.
B.R.D. Galați

Scanned with OKEN Scanner